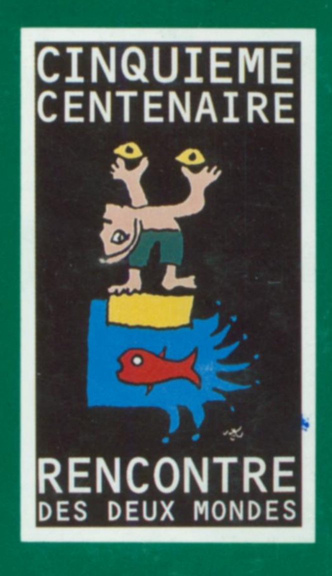
CARAVELLE

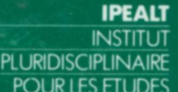
CAHIERS DU MONDE HISPANIQUE ET LUSO-BRESILIEN



SENS ET NON-SENS D'UNE COMMÉMORATION : LES AMÉRINDIENS FACE AU Ve CENTENAIRE



59



IPEALT
INSTITUT PLURIDISCIPLINAIRE POUR LES ETUDES SUR L'AMERIQUE LATINE A TOULOUSE

PUBLIÉS AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE LE MIRAIL

PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL

UNESCO

1992 ISSN 0008-0152



CAHIERS DU MONDE HISPANIQUE ET LUSO-BRESILIEN

Revue fondée en 1963
par Frédéric MAURO, Paul MÉRIMÉE et Jean ROCHE
ISSN 0008-0152
Publication semestrielle éditée par les Presses Universitaires du Mirail

COMITÉ DE DIRECTION

COMITÉ DE RÉDACTION

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION

Annie PARADIS, Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine à Toulouse (I.P.E.A.L.T.), 56, rue du Taur, 31069 Toulouse Cedex.

ADMINISTRATION

Presses Universitaires du Mirail, 56, rue du Taur, 31069 Toulouse Cedex
Tél. (33) 61 22 58 31.

TRÈS IMPORTANT

Pour tout règlement, les chèques doivent être *libellés* et *envoyés* avec la commande au nom de : RÉGISSEUR DES PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL, 56, rue du Taur - 31069 TOULOUSE CEDEX
C.C.P. TOULOUSE 8620-29 E

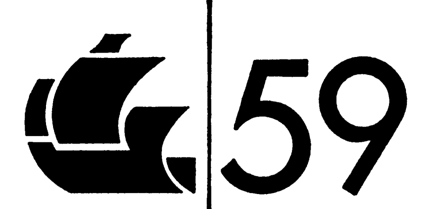
Abonnement 1992. France et Etranger : 180 F.
Prix du numéro : France et Etranger : 120 F.
Tables décennales 1963-1973 et 1973-1983 : 50 F.

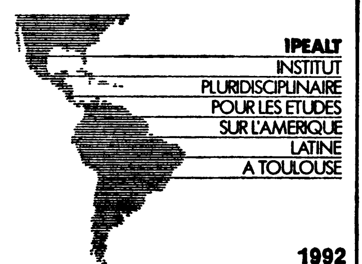
Graphiste : Claude Conte



CAHIERS DU MONDE HISPANIQUE ET LUSO-BRESILIEN

SENS ET NON-SENS D'UNE COMMÉMORATION : LES AMÉRINDIENS FACE AU Ve CENTENAIRE





PUBLIÉS AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE LE MIRAIL
PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL



1992 ISSN 0008-0152



AUX ÉDITIONS DU CNRS

UN FRANÇAIS AU CHILI 1841-1853

COLLECTION : MAISON DES PAYS IBERIQUES

Textes réunis par Paul et Philippe ROUDIE

En 1841, à l'âge de 24 ans, Joseph Miran émigre volontairement au Chili. Il crée là-bas une affaire bientôt prospère, une pharmacie-droguerie. C'est sa correspondance qui est reproduite, regroupée en trois centres d'intérêts : les lettres envoyées à son frère médecin en Lot-et-Garonne, le journal du retour vers l'Europe à travers les Andes et la pampa argentine, enfin un ensemble de lettres qui lui sont adressées de divers points d'Amérique Latine.
Cette vision du Chili et de l'Argentine du XIXe siècle est inhabituelle, probablement parce qu'elle est donnée par un Européen cultivé, décidé à n'y passer que quelques années. Il y restera 13 ans sans pour autant perdre son identité française.

16 × 24 - 176 pages - ill. — ISBN 2-222-03807-3. — Prix : 85 F.

AUGUSTE CÉSAR SANDINO OU L'ENVERS DU MYTHE

COLLECTION : AMERIQUE LATINE - PAYS IBERIQUES

Par Pierre VAYSSIERE

Augusto César Sandino est devenu le référent culturel omniprésent dans la vie quotidienne des Nicaraguayens et, à ce titre, le meilleur exemple des liens qui peuvent se nouer entre un personnage historique et un peuple. Quelle étrange alchimie a transformé un individu ordinaire en héros positif ? Le Sandino offert aujourd'hui à l'acclamation des foules est-il bien celui qui s'engagea entre 1927 et 1933 dans une longue guérilla ? Le travail de la mémoire collective, celui aussi de l'idéologie, n'ont-ils pas transformé le personnage en une figure différente ? Pierre Vayssière, dans sa biographie du père de la révolution populaire replace l'événement héroïque dans la trajectoire individuelle, qui permet de saisir aussi les ambiguïtés, les errements, autrement dit la dimension humaine du personnage.

16 × 24 - 230 pages. — ISBN 2-222-04252-6. — Prix : 95 F.

L'AMÉRIQUE ESPAGNOLE A L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES
TRADITION-INNOVATION-REPRÉSENTATION

COLLECTION : MAISON DES PAYS IBERIQUES

Avant que ne parviennent outre-Atlantique les échos de la Révolution française, l'Amérique espagnole connaît une dynamique propre sous les effets conjugués des directives venues de métropole, d'influences ou d'exemples étrangers, mais aussi de la réactualisation de vieilles constantes de la vie et de la pensée coloniale.
Les communications réunies dans ce volume permettent de dégager dans leur complexité, voire leurs contradictions, les lignes de force de cette participation de l'Empire espagnol au mouvement des Lumières. Plusieurs textes s'attachent en outre à l'image de cette Amérique espagnole dans la pensée française du XVIIIe siècle.

16 × 24 - 384 pages. — ISBN 2-222-03977-0. — Prix : 150 F.



Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au Vème Centenaire

La commémoration du Ve Centenaire de la Rencontre avec l'Amérique en 1492 a comporté depuis près de dix ans la mise en place en Espagne, aux Etats-Unis, dans les pays d'Amérique Latine et auprès des organisations internationales comme l'U.N.E.S.C.O., de projets de recherches et de publications très variés et sur un grand nombre d'horizons thématiques des sciences humaines ou sociales. En date du 13 mars 1989 l'U.N.E.S.C.O. a ainsi lancé son propre programme de recherches et de publications commémoratives en choisissant de le consacrer aux Amérindiens sous la dénomination d'AMERINDIA 92.

Cependant depuis qu'elle avait été officiellement décrétée en 1981 « la Célébration du 500e anniversaire de la Découverte de l'Amérique » avait donné lieu à de très nombreuses contestations tant en Espagne, qu'aux Etats-Unis ou au Canada, et surtout dans les pays d'Amérique Latine, en particulier du fait des principales organisations que les Amérindiens se sont données eux-mêmes depuis une vingtaine d'années. Ainsi, pour la première fois à l'échelle du continent américain tout entier, les Amérindiens tentaient de faire entendre leurs voix pour combattre toute forme de commémoration qui ne fut pas une condamnation du processus enclenché en 1492 et qui ne fut pas orientée vers une réparation, tant culturelle que politique. La naissance, alors, d'un puissant mouvement de rejet propre aux indigènes de l'Amérique ne faisait guère de doutes et se devait d'être largement pris en compte par des universitaires soucieux de bien comprendre les hommes de leur domaine d'étude et de réflexion.

Le 12 octobre 1989 à Bogotá, une organisation : Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular *voyait le jour qui regroupait des organisations amérindiennes de l'Alaska à la Terre de Feu et qui ouvrait grandes les portes du débat, et les 10-12 octobre 1991 à Quetzaltenango (Guatemala) cette même organisation*

déclarait 1992 : Año Mundial de la Dignidad y Derechos de los Pueblos Indígenas *en proposant même la création d'un* Tribunal de los Pueblos Indígenas *pour juger des cas d'ethnocide et de génocide au niveau du continent américain depuis 500 ans. Par ailleurs, de grandes nations d'Amérique Latine, comme le Brésil, la Colombie ou le Mexique procédaient à la réforme de leur Constitution pour marquer solennellement la place des Amérindiens, de leurs langues, de leurs cultures et de leurs droits spécifiques, dans leurs pays. Partout une réelle émergence de conscience identitaire, comme des exigences nouvelles concernant les droits des groupes amérindiens à la territorialité et à l'autonomie politique, se faisaient jour. L'attribution tout récemment du Prix Nobel de la Paix pour 1992 à une Amérindienne, à Rigoberta Menchu, qui a su incarner avec tant de justesse la passion des Maya-Quiché du Guatemala, est enfin venue dire très haut et d'une façon symbolique on ne peut plus significative le non-sens d'une telle commémoration, ses ambiguïtés fondamentales, ou mieux encore le sens de la contre-commémoration.*

Devant une telle conjoncture, passionnante pour des américanistes voués par leur profession universitaire d'enseignants-chercheurs et par leurs attaches avec l'Amérique à étudier attentivement ce qui s'y est passé depuis quelque cinq mille ans et ce qui s'y passe aujourd'hui, une équipe du GRAL/IPEALT de l'Université de Toulouse II-Le Mirail, composée d'ethnohistoriens, de sociologues et d'anthropologues, avait jugé important d'observer ces réactions du point de vue indigène et d'entreprendre une étude systématique de leur production de textes, d'images et de cérémonies pour cette occasion, et cela dès 1989. Quelques grandes questions phares structuraient thématiquement l'ensemble ainsi abordé. Quelles images de l'Occident renvoyaient ainsi aujourd'hui ces acteurs indigènes ? Quelles formes prenaient leurs contestations de la célébration ou de la commémoration de 1992 ? Quelles grandes revendications se faisaient jour à cette occasion ? Assistait-on à l'émergence d'une « Indianité » renouvelée par le Ve Centenaire ?

Le numéro de Caravelle *que le lecteur a entre les mains est le résultat de cette première approche documentaire en cours qui permettra un peu plus tard une analyse poussée des réactions et de leurs programmes. En effet, ce numéro de la revue doit servir de préface, de mise au point préparatoire, à un bilan scientifique plus complet de cet aspect de la commémoration du V*e *Centenaire qui sera tenté au cours d'un Colloque International qui se tiendra à Toulouse les 12, 13 et 14 octobre 1993 sous le titre de* **501 ans plus tard : Amérique indienne 93.** *Trois grands axes organiseront alors nos réflexions :*

1) *Un nouveau regard sur le passé. Cinq cents ans d'histoire américaine revus par les voix amérindiennes. La nouvelle expression amérindienne : textes, genres littéraires, musiques et cérémonies.*

2) *L'émergence et le développement des revendications propres aux Amérindiens. Territorialité, autonomie politique, défense de l'écosystème, développement autonome, réformes constitutionnelles. Droits de l'Homme, droits des minorités, droits des peuples autochtones.*

3) *Les organisations amérindiennes actuelles, leurs naissances et leurs développements au niveau ethnique, régional, national, transnational. L'état actuel de la « nation » amérindienne.*

Notre Caravelle 59 *est donc entièrement consacrée à la publication des premiers résultats du travail entrepris par les ethnohistoriens et les anthropologues toulousains, mais aussi en comptant sur les contributions scientifiques importantes de collègues français ou étrangers penchés sur ce même sujet à cette occasion et qui ont bien voulu se joindre à notre effort. Le numéro de la revue comporte, en outre, une section* Témoignages *qui donne la parole aux intéressés eux-mêmes, aux Amérindiens, et qui a compté sur la participation de quelques-uns parmi les plus représentatifs ou les plus combatifs des responsables d'organisations amérindiennes actuelles. Bien entendu, il n'est que justice de faire remarquer tout ce que ce numéro et le Colloque International qui suivra pour le compléter doivent au GRAL/IPEALT toulousain (U.P.R. 291 du C.N.R.S.) qui a permis ce travail en accordant depuis 1989 les missions sur le terrain nécessaires ; qui a coordonné les divers chercheurs habituellement rattachés à des axes d'investigation différents, et qui a su organiser ainsi une pluridisciplinarité salutaire tendue vers un objectif commun. De même, nous remercions chaleureusement l'U.N.E.S.C.O. à travers son* Unité pour la Commémoration du V[e] Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes *qui a bien voulu nous accorder son appui et son concours.*

Nous dirons enfin notre fierté d'avoir pu nous mettre à l'écoute des Amérindiens, de leur avoir donné la parole dans nos pages, alors qu'ils sont les hommes de notre planète pour qui l'arrivée de Christophe Colomb à Guanahani le 12 octobre 1492 représente l'inauguration d'une tragédie sans précédents dans l'Histoire. Tout autant que leur désenclavement à l'échelle planétaire, que leur entrée dans l'histoire dorénavant globale de l'humanité, que leur insertion dans l'économie-monde, les Amérindiens ont puisé dans cette date leur douleur, leurs larmes et des millions et des millions de morts. Et pour les survivants un statut de dépendance coloniale qui n'a pas vraiment cessé partout en Amérique, encore de nos jours en cette année même

du demi-millénaire. Sachant qu'ils en ont assez d'être objets d'étude et qu'ils voudraient tant que l'on commence à les considérer comme sujets d'histoire et de vie sociale à la veille du troisième millénaire, nous avons cherché surtout à mieux comprendre leur parole et leur discours, leurs reproches, mais aussi leurs revendications et leurs espoirs. Le 12 octobre 1993, **501 ans plus tard,** *ils nous diront encore mieux de quels métaux et de quels feux ils entendent forger leur avenir.*

Georges BAUDOT,

Directeur de *CARAVELLE,*
Directeur de l'I.P.E.A.L.T.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 7-17, Toulouse, 1992.

DOCUMENTS DE TRAVAIL

Chronologie pour l'émergence d'une organisation amérindienne, politique et culturelle, au Mexique

PAR

Georges BAUDOT

*Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine,
Université de Toulouse-Le Mirail.*



1975

Année cruciale où la prise de conscience d'un réel besoin d'organisations proprement amérindiennes prend définitivement forme. Entre mars et août 1975 mise en place de 62 congrès régionaux d'où sortiront les Conseils Suprêmes de chaque ethnie.

7-10 octobre 1975 : *Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas* à Janitzio, Pátzcuaro, Michoacán. Participation de 76 organisations autochtones issues des 56 groupes ethniques reconnus au Mexique. Lors de l'Assemblée Générale plénière du 8 octobre les 1 200 délégués signent l'*Acta Constitutiva del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* (CNPI) et approuvent l'*Acta de las Comunidades Indígenas* connue comme Carta de Pátzcuaro.

1976

Assemblée plénière des Conseils Suprêmes ethniques le 21 janvier 1976 où est désignée la première *Comisión Permanente.*

Mai 1976 : naissance à Vicam (Sonora) de l'*ANPIBAC, Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües,* lors du *Primer Encuentro Nacional de Profesionales Indígenas.*

Le 6 novembre 1976 une assemblée extraordinaire des Conseils Suprêmes ethniques se reconnaît comme Parlement Indigène, désigne un premier coordinateur et approuve un premier programme d'action.

1977

24-28 janvier 1977 : *Primer Congreso Internacional de Pueblos Indígenas Centroamericanos* à Panamá.

23-25 février 1977 : Deuxième *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas* tenu au Centro Ceremonial Mazahua de San Felipe del Progreso, Etat de Mexico. L'Assemblée générale plénière approuve les statuts du CNPI le 24 février.

Juin 1977 : *Segundo Encuentro Nacional de Profesionales Indígenas* à Mexico.

13 octobre 1977 : *Pacto del Valle Matlazinca* signé par les Conseils Suprêmes Mazahua, Otomi, Tlahuica, et Matlazinca à la Facultad de Humanidades de l'Université Autonome de l'Etat de Mexico qui constatent leur identité de vues, de projets et d'actions.

1979

13-16 juin 1979 : *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe-Bicultural* à Oaxtepec (Morelos). Lors de la clôture approbation de la Declaración de Oaxtepec due au dirigeant mixtèque Franco Gabriel Hernández.

24, 25 et 26 juillet 1979 : Troisième *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas* tenu à Mexico (Auditorio Nacional) qui réforme les statuts et prend fin sur une *Declaración de Principios* comme préambule aux statuts. Sont reconnus comme organes du CNPI le Congrès

National, le Parlement Indigène, la Commission Permanente, le Conseil des Anciens, les Dépositaires du Patrimoine Commun, les Assemblées d'Etat et de Région, les Conseils Suprêmes et les Assemblées de Communauté et d'Ejido. Le Parlement Indigène est formé des présidents de tous les Conseils Suprêmes et des dirigeants des organisations traditionnelles. Le Conseil des Anciens est composé de cinq membres titulaires et de cinq suppléants choisis par le Parlement Indigène parmi les personnes de très haute autorité morale dévouées à la cause indienne.

1980

16-18 mai 1980 : Première Assemblée Nationale de l'ANPIBAC à Mexico, Auditorio du CNPI.

4-7 octobre 1980 : Primer *Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes* à Puxmetacán Mixe, Oaxaca. Importantes conclusions dans les documents émis lors de la clôture.

1981

5-8 mars 1981 : *II° Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe* à Cherán Atzicurin, Michoacan.

4-7 juin 1981 : Seconde Assemblée Nationale de l'ANPIBAC à Guelatao de Juárez, Oaxaca.

PRISE EN COMPTE DE LA COMMÉMORATION DU V° CENTENAIRE :

1989

Avril 1989 : à l'initiative du Président de la République, Carlos Salinas de Gortari, est constituée une *Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas* dont les membres sont tous non indiens et qui est chargée d'élaborer une réforme de la Constitution mexicaine : « elevar

a rango constitucional el reconocimiento a las comunidades indígenas » & « reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México », en se référant explicitement à la Commémoration du Ve Centenaire.

En août 1989 est publiée la *Propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México* par l'I.N.I.

29 septembre-2 octobre : *Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios* tenu à Matias Romero, Oaxaca.

Lettre de la *Coordinadora Regional de Pueblos Indios* (CORPI) et de ses leaders Genaro Domínguez Maldonado, Mexica, Mexico, et Julio Dixon, Guaymi, Panamá, pour demander au Président du Mexique Carlos Salinas la libération des Indiens emprisonnés au Mexique et le châtiment des coupables à l'occasion des derniers assassinats d'Indiens. De San José, Costa Rica, le 12 mai 1989. Tract dans *Kuauhtemok. Voz y conciencia del Indio. CNPI (Coordinadora Nacional de Pueblos Indios, Membre du Conseil Mondial des Peuples Indigènes O.N.U.).*

11-12 octobre : lancement à Bogotá, Colombie, de la *Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular* contre les commémorations du Ve Centenaire.

12 octobre 1989 : La *Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas* du Mexique au cours d'une marche cérémonielle, du monument à Christophe Colomb au monument à Cuauhtémoc, à Mexico, demande officiellement au Président Carlos Salinas de refuser la participation du Mexique aux commémorations du Ve Centenaire.

1990

En février parution du numéro spécial *500 Años de resistencia* qui comporte tous les documents fondateurs parus précédemment sur le lancement de la campagne internationale et forgés à Bogotá en 1989.

7-9 février 1990 : séminaire *500 años, más allá de 1992* réalisé à Térraba (Puntarenas, Costa Rica) organisé par le Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas avec la participation de la CORPI et d'autres délégations du Mexique et d'Amérique Centrale. Revendications diverses et demande de non-participation à la Commémoration du Ve Centenaire.

9-11 mars 1990, à Xochimilco : *IIe Foro sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios.* Docs. issus des différentes Mesas de Trabajo, dont : MESA 5 : LEGISLACIÓN DERECHOS INDIOS condamne l'insuffisance de la réforme constitutionnelle prévue au Mexique par la *Comisión Nacional de Justicia Indígena* et propose dans ses résolutions une réforme alternative de la Constitution mexicaine qui devra prévoir l'autonomie politique : « *nuestro derecho a la autonomía, entendida ésta como el reconocimiento constitucional de nuestras propias formas de gobierno ; y de nuestros derechos de territorio que históricamente hemos poseido* ». MESA 6 : 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDIA tenue à Milpa Alta, Xochimilco : La décision est prise de lancer la *Campaña Internacional 500 Años de Resistencia Indígena y Popular* pour le Mexique, décision prise en raison de la création de cette campagne décidée à Bogotá, Colombie, les 11 et 12 octobre 1989.

En mars 1990 le FRENTE INDEPENDIENTE DE PUEBLOS INDIOS (FIPI) propose un document : *Reforma constitucional : un nuevo cambio de piel del indigenismo* qui condamne les insuffisances de la réforme constitutionnelle envisagée et propose un projet alternatif de réforme qui met en œuvre une *autonomie politique régionale.*

3 juillet : Constitution du *Consejo Mexicano 500 años de Resistencia India y Popular.* Mise au point d'un programme complet d'activités pour toute l'année 1990 dont on peut retenir, entre autres :

7 juillet : constitution du Consejo Oaxaqueño 500 Años de Resistencia India y Popular à Oaxaca.

17-21 juillet : Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas 500 Años de Resistencia. Quito, Ecuador.

18-19 août : Encuentro Regional 500 Años de Resistencia India y Popular pour l'Etat de Mexico.

24-26 août : Encuentro de Médicos Indios del Sureste de México à Nacajuca, Tabasco.

8-9 septembre : Encuentro Regional 500 Años de Resistencia India y Popular à Sinaloa.

22-23 septembre : UISTAB, séminaire sur la *Campaña 500 Años de Resistencia India y Popular.*

17-22 juillet : Réunion continentale des peuples amérindiens à Quito, Equateur, rassemblés en Congrès extraordinaire et qui décident de s'opposer partout où ils le pourront aux célébrations du Ve Centenaire.

31 juillet : Appel du leader Genaro Domínguez M., Mexica de los Tuxtlas, Veracruz, adressé à Erika Irene Daes, présidente du groupe de travail sur les populations indigènes, Nations Unies à Genève.

8-12 août 1990 : VIe Assemblée Générale du Conseil Mondial des Peuples Indigènes « Nuestro Futuro Común » tenue à Tromso, Norvège, qui adopte une résolution sur le Ve Centenaire :

« *RECHAZAR la Conmemoración del Quinto Centenario, el programa « Encuentro de Dos Mundos » y DECLARAR el año 1992 : AÑO MUNDIAL DE LA DIGNIDAD Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS ; HACER UN LLAMADO a todas las iglesias para no celebrar los 500 Años de Evangelización y urgir al Consejo Mundial de Iglesias a condenar a las iglesias que planeen llevar a cabo tales actividades* ».

20 septembre 1990 : le *Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia* (FIPI) propose un programme de cérémonies pour les 2 et 12 octobre et les 1 et 2 novembre sous le titre de MES DE LA RESISTENCIA INDIA POPULAR.

23 septembre 1990 : DECLARACION del Encuentro Continental sobre la Campaña « 500 Años de Resistencia India y Popular ».

29 septembre 1990 : *Declaración Indígena* du Congreso Indígena Permanente.

12 octobre 1990 : dans *Kuauhtemok. Voz y conciencia del Indio*, numéro spécial : « 1992 : AÑO INTERNACIONAL DE LA DIGNIDAD DEL INDIO », manifestes contre la célébration et le sens du Ve Centenaire.

Même date : *Propuesta de la Unión Mazahua referente al 12 de octubre.*

Même date : dossier de presse mexicaine sur la célébration du 12 octobre 1990 : manifestations amérindiennes à Mexico, accord pour l'établissement d'un *Consejo Indio Permanente* le 12 octobre 1990 fondé par les 23 organisations amérindiennes du Consejo Mexicano 500 años de Resistencia, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) et la Confederación Nacional Campesina (CNC), présenté comme : « *un nuevo proyecto que trascienda los actos que con motivo del V Centenario los diferentes paises del mundo se encuentran organizando* ». Doc. : *Planteamientos politicos del Consejo Indígena Permanente (Documento de propuesta).*

24-26 octobre 1990 : à Ciudad Victoria, Tamaulipas : *I Encuentro Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas,* qui regroupe 35 communicants en 16 langues amérindiennes.

Le P.R.D. (Partido de la Revolución Democrática) propose à son tour son projet de réforme constitutionnelle à l'occasion du V° Centenaire : *Lineamientos y Principios generales para una Reforma Constitucional y su respectiva Ley Reglamentaria* (*que mandate la creación de regiones pluriétnicas y que garantice la participación política de los Pueblos Indios*).

1991

23 février 1991 : début des protestations et démarches des 40 000 nahuas de San Juan Tetelcingo (Alto Balsas, Guerrero) pour empêcher la construction d'un gigantesque barrage hydroélectrique par la Comisión Federal de Electricidad qui doit noyer leurs territoires, les ruines préhispaniques de Teopantecuanitlán, et entraîner la disparition de 30 villages dans sept municipios de l'Etat du Guerrero, sur une centaine de kilomètres carrés (*Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas*).

8 mars 1991 : le Président Carlos Salinas de Gortari après avoir convoqué les représentants de 45 ethnies de 22 états du Mexique à Isla del Rey (Nayarit) leur annonce qu'il débloque 300 milliards de pesos supplémentaires par rapport aux budgets d'autres institutions publiques pour être versés aux communautés indigènes qui en assureront légalement la gestion.

16 juin 1991 : San Cristobal de las Casas, Chiapas, *Declaración* du *Seminario Internacional « Amerindia hacia el Tercer Milenio »* signée par 64 personnalités internationales et qui demande une réforme des institutions nationales et une ratification des documents internationaux émis par l'ONU et l'UNESCO pour garantir les droits des populations indigènes d'Amérique.

24 juin 1991 : La réforme de l'article 4 de la Constitution mexicaine est approuvée par la Chambre des Députés. Exposé des motifs. Proposition de réformes alternatives du député Margarito Ruiz Hernández du P.R.D. repoussée pour des raisons juridiques. Proposition de réformes alternatives du député Mariano Leyva du Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional également repoussée pour les mêmes raisons. La Chambre approuve l'addition à l'article 4 de la Constitution du texte suivant :

« *Artículo 4°. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley*

protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley. » Doc. 38/90 P.O. (I) DICT.

Juillet 1991 : Le *Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas* adresse une sollicitation d'appui aux congressistes réunis à La Nouvelle Orléans (Louisiane, USA) pour le 47e Congrès International des Américanistes.

15 juillet 1991 : La presse dénonce la situation de 1 955 indigènes emprisonnés pour « délits fédéraux » dans l'Etat d'Oaxaca, accusés de « daños a la salud », sur 6 203 indigènes emprisonnés au total pour l'Etat.

26 juillet 1991 : Devant la Commission des Droits de l'Homme de l'O.N.U. réunie à Genève les représentants de plusieurs communautés amérindiennes expriment leur : « *más profundo rechazo a las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento por respeto a los antepasados muertos en el genocidio de las Américas* » et annoncent des marches et mobilisations pour protester contre cette célébration.

Août : 1991 : Le premier sommet Ibéro-Américain de Guadalajara dans sa *Declaración de Guadalajara,* punto 8, et sur l'initiative du président mexicain, déclare : « *Reconocemos la inmensa contribución de los pueblos indígenas al desarrollo y pluralidad de nuestras sociedades y reiteramos nuestro compromiso con su bienestar económico y social, así como la obligación de respetar sus derechos y su identidad cultural.* »

12 août 1991 : La presse mexicaine se fait l'écho de rumeurs en provenance de La Paz (Bolivie) selon lesquelles des groupes amérindiens radicaux d'Amérique latine et des Caraïbes prépareraient des actions armées dans plusieurs pays de la région : « *en repudio a los festejos del quinto centenario del descubrimiento del continente* ». Selon le journal de La Paz *Hoy :* « *existiría ya una articulación de comandos indígenas en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y El Caribe... otro grupo de coordinación estaría funcionando en América central* ».

18 août 1991 : 5 000 indigènes tzotzils d'Oxchuc, Chiapas, décident de ne pas participer aux élections législatives mexicaines de ce jour.

10 septembre 1991 : Lors de la *Segunda Semana de Solidaridad* et au cours de l'*Encuentro Nacional de Grupos Etnicos*, devant les représentants des 56 groupes ethniques du pays, le Président Salinas déclare que les *Fondos Regionales Indígenistas de Solidaridad* seront augmentés en 1991 de 300 % par rapport à 1990.

21 septembre 1991 : Ouverture de l'*Encuentro Nacional Indígena* organisé par l'Episcopat mexicain à la Villa de Guadalupe.

26-28 septembre : Tenue de la conférence régionale *500 años de resistencia india y popular* à San Cristóbal de las Casas, Chiapas, avec l'assistance de représentants de El Salvador, Panamá, Guatemala, Belice, Costa Rica, Nicaragua, Honduras et Mexique. Conférence convoquée par le *Congreso de Organizaciones Indias de Centroamérica, México y Panamá (COI)*, au cours de laquelle fut déclaré : « *un absoluto rechazo a la celebración de los 500 años del inicio del genocidio de los pueblos indígenas de América* ». Il est décidé de promouvoir en 1992 un Tribunal : « *que enjuicie los 500 años de genocidio y etnocidio indio, como resultado de la invasión europea y sus consecuencias actuales* ».

9-11 octobre 1991 : *Primera Reunión Nacional de Organizaciones Indias* à Oaxtepec, Morelos, où est formellement installé le CNPI : *Consejo Indio Permanente de México.*

10 octobre 1991 : *Primer Congreso Internacional de la Cultura de Anahuac* qui demande la réforme des articles 3, 4, 16 et 27 de la Constitution mexicaine.

10-12 octobre 1991 : *Segundo Encuentro Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular* tenu à Quetzaltenango, Guatemala. Assistance de quelque 300 représentants de tous les peuples amérindiens du continent et de Madame Danielle Mitterand. Reprise de la proposition de créer un *Tribunal de los Pueblos Indígenas* pour juger les responsabilités : « *del genocidio y etnocidio contra los pueblos indígenas desde la conquista* ». Par ailleurs, la Comisión de la Unidad Indígena y Popular fait approuver la résolution suivante : « *No podemos celebrar el etnocidio y genocidio que sólo durante la conquista y la colonia nos costó 90 millones de víctimas y que continúa bajo los regímenes de terror y muerte que caracterizan a los modelos neoliberales en el continente. Sería tanto como celebrar la matanza de Hiroshima y Nagasaki o el holocausto judío, considerados crimenes de lesa humanidad.* »

Un défilé de plus de 100 000 personnes dont près de la moitié de femmes, devait clôturer la Rencontre au cours duquel on verrait aussi bien Rigoberta Menchú que Danielle Mitterand.

A Mexico, manifestations importantes avec divers défilés du Templo Mayor au monument à Cuauhtemoc, ou de Tlatelolco au Zócalo, organisés par le *Consejo Mexicano 500 años de Resistencia India, grupo Xinachtli, Sociedad Cultural Anahuaka & Coordinadora Nacional de Pueblos Indios.* Demande de remplacer le 12 octobre : « Día de la Raza » par « Día del honor y la dignidad del Indio ».

28 octobre 1991 : Le *Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas* célèbre le premier anniversaire de sa résistance au projet de barrage de San Juan Tetelcingo.

11 novembre 1991 : La *Coordinadora Nacional de Pueblos Indios* (*CNPI*) décide de se retirer du *Congreso Indígena Permanente* à peine créé et installé il y a un mois. Le dirigeant du CNPI Genaro Domínguez déclare devoir le faire : « *porque no hay respuesta frente a la privatización del campo que significará la iniciativa presidencial de reformas al artículo 27 constitucional... Eso no se llama modernización ; se llama contrarevolución... porque los reclamos de los pueblos indios no están satisfechos con que los etiqueten de manera constitucional* ». Pour le leader amérindien il apparaît, en effet, que l'initiative du Président du Mexique en réformant l'article 27 de la Constitution mexicaine est une façon de privatiser l'ejido en raison du manque de crédits à lui attribuer, et que : « *lo de elevar a rango constitucional ejido y comunidad es para lavarle el coco a los intelectuales...* ».

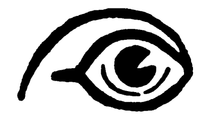
10-14 novembre 1991 : à Hull, près d'Ottawa, tenue de la *Conférence « Indigènes 500 »* organisée par le Conseil Mondial des Peuples Indigènes et par l'UNESCO avec la participation de quelque 250 délégués indiens venus d'une vingtaine de pays du Nord et du Sud du continent américain. L'assemblée plénière y adopte une *Déclaration des premières nations* qui demande notamment l'intervention des casques bleus des Nations Unies pour mettre fin aux massacres au Guatemala, au Salvador, en Colombie et au Pérou et l'approbation en 1992 par l'ONU d'une *Déclaration universelle des droits des peuples autochtones* en cours d'élaboration. Prochaine conférence en 1992 à Mexico.

13-17 novembre 1991 : *Segundo Encuentro Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas « De Centroamérica hacia el Norte »* tenu à San Cristobal de Las Casas et organisé par l'Instituto Chiapaneco de Cultura & le CNCA avec la participation de 70 écrivains originaires de

14 états et représentant 27 ethnies et langues amérindiennes du Mexique. Il y est décidé de créer une maison d'édition spécifique et une revue propre dont le numéro « zéro » sortirait en 1992. La 5a Mesa a également étudié une proposition de l'oaxaqueño Javier Castellanos sur le Ve Centenaire : « *no debemos oponernos ni gritar sobre su celebración, ya que con ello lo que estamos haciendo es provocar más ruido y darle más importancia ; debemos ignorar la fecha. La idea de la celebración es de los beneficiados con la conquista, y la de no celebrarlo no es nuestra, sino de líderes no indígenas.* »

18 novembre 1991 : La Communauté Tlahuica se prononce en faveur de l'initiative du Président Salinas pour réformer l'article 27 de la Constitution mexicaine et pour moderniser l'éducation dans la mesure où ses traditions et sa langue seront respectées. Au cours du premier *Congreso Regional Indígena Tlahuica* le secrétaire général de la *Confederación de Pueblos Indios* Leandro Martínez déclare que « *los beneficios de las reformas al artículo 27 constitucional dependerán de nosotros mismos, al agruparnos para fomentar la producción en el campo* » tout en soulignant que le paragraphe (n° 7) qui précise le respect dû à la territorialité des villages indigènes « *ha causado beneplácito* ».

29 novembre 1991 : *II Encuentro Internacional de Etnias de Oriente y Occidente* à Tepic, Nayarit, au cours duquel a été présenté le projet d'une *agence de nouvelles spécifiquement amérindienne* baptisée *Sistema Nacional de Información Indígena* qui devra commencer de fonctionner en 1992.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 19-24, Toulouse, 1992.

Trois ans de chronologie indianiste en Equateur

PAR

Roberto SANTANA

Institut Pluridisciplinaire d'Études sur l'Amérique Latine
Université de Toulouse-Le Mirail



Rencontres et manifestations de caractère national ou international dans le cadre des « 500 ans ».

1988- 15-02. Une délégation Shuar est envoyée à la Rencontre « *URIHI* » à Milan, organisée par la Fondation Luigi Negro. Entre autres conclusions : c'est le Ve centenaire d'un « génocide » et non une simple « découverte » que l'on devrait de célébrer ; demander aux Nations Unies de déclarer l'année 1992 comme étant « L'année internationale de la solidarité avec les peuples indigènes ».

1988- 19-06. Première Rencontre de la *Musique et de la Danse Indigènes* à Ingapirca, province de Cañar. Organisateurs : les groupes indigènes participants avec l'appui du Centro de Investigaciones y Cultura et du Musée de la Banque Centrale.

1988- 23-08. Table-Ronde à Quito autour du thème de *l'autodétermination indienne*, organisée à l'initiative des Editions El Mañana. Les participants, indigènes et anthropologues, y ont développé le thème de l'autodétermination, à partir d'une réalité caractérisée par eux-mêmes de néo-colonialiste.

1988- octobre. Parution de la brochure *Programa Nacional « 500 años de Resistencia India » 1988-1992*, de la CONAIE, sous la présidence de Miguel Tankamash et la Coordination de José Jacinto Guamán. Sur 24 pages, l'information concerne les aspects d'organisation (Comité National et Comité de Coordination), les objectifs et le programme de travail pour 4 ans. La « campaña » est d'abord un véritable appel à la contestation des célébrations du V[e] Centenaire par le gouvernement espagnol et les gouvernements latino-américains et, ensuite, un programme de mobilisation politique de tous les indiens pour *l'autodétermination.*

1988- Novembre. Célébration du *Deuxième Congrès de la Confédération des Nationalités Indigènes Equatoriennes* (*CONAIE*). Principales conclusions : présentation par la CONAIE d'un *projet de loi sur les nationalités indigènes ;* le programme « *500 años de resistencia* » est une des tâches centrales de l'organisation ; approbation d'un projet d'*Ecole de formation politique indigène* (visant le développement de la pensée indigène) ; demande au gouvernement de déclarer le 12 octobre « Jour de la résistance indienne » ; enfin, création d'un « Institut de Sciences des Nationalités Indigènes ».

1989- juin. *Accord de Sarayacu,* obtenu par le moyen de *prise d'otages* (il s'agissait de fonctionnaires gouvernementaux de haut niveau), entre la CONFENIAE-OPIP et l'IERAC. Concernant surtout le règlement rapide et définitif des problèmes territoriaux des indiens des provinces du Napo et du Pastaza, cet accord a été dénoncé par le gouvernement comme étant illégitime et, par là, non recevable.

1989- 12-12. Manifestation à Quito à l'occasion d'« *Un an de plus de résistance à l'invasion espagnole* ». En présence de quelques milliers de participants a eu lieu la représentation du rituel « Les morts vivants » pour bien montrer que « selon notre croyance nos ancêtres, nos leaders et ses idéaux, sont toujours vivants, et ils se réincarnent chaque cent ans, non seulement dans nos leaders actuels, mais dans les peuples indigènes » (Luis Macas, leader quichua).

1989- juillet. Représentants du peuple Kuna (ethnie de Panamá), réalisent une visite de travail au siège de la Fédération Shuar, à Sucúa. A la table de discussions : les échanges culturels et éducatifs.

1989- décembre. Délégués indigènes sont envoyés à l'*Atelier de Normalisation des Langues Andines*, célébré à Santa Cruz, Bolivie.

1989- juin. *Deuxième rencontre de la Musique et de la Danse Indigènes à Ingapirca.* Objectifs : récupération des expressions musicales, danses et instruments authentiques. Participants : 20 groupes artistiques des différentes régions andines.

1989- 7-12. Les organisations indigènes équatoriennes envoient des représentants à la *Rencontre d'Organisations Indigènes à Bogotá* célébrée dans le cadre du programme des « *500 ans de résistance indienne* ». Présents des représentants indiens des pays suivants : Pérou, Bolivie, Brésil, Colombie et Equateur. Les thèmes de la rencontre : 1. problème de la domination et exploitation des peuples indigènes ; 2. problème de la terre ; 3. défense de la région amazonienne ; 4. problèmes de la survie de la culture indigène ; 5. participation de la femme.

1990- 26-01. *XXVII*[e] *Assemblée annuelle de la Fédération Shuar* à Sucúa. Les thèmes discutés : défense de l'écologie amazonienne, exploitation pétrolière sur les terres indiennes, déforestation et exploitation minière en Amazonie.

1990- 4-6-06. *Primer Levantamiento Indio* sous la direction de la *CONAIE* et dans le cadre du programme « *500 ans de résistance indigène* ». Raisons du soulèvement selon la CONAIE : la situation déplorable de la population indigène, la négligence du gouvernement à l'égard des problèmes indiens, la sclérose du système social et politique du pays. Le cahier de charges élaboré par la CONAIE faisait question de 16 points. Le soulèvement s'est manifesté sous les formes les plus diverses : interruption du trafic routier, réquisitionnement de marchandises, invasion des haciendas, saccage de marchés, prise d'otages, y compris d'un détachement de l'armée de terre. Vue l'envergure géographique du soulèvement (l'ensemble de la *sierra* et de l'Amazonie) et l'intensité des actions, le gouvernement s'est vu obligé d'ouvrir une ronde de négociations. Le mouvement a pris fin de façon échelonnée dans les diverses provinces et seulement après la signature d'*Acte d'engagement* des autorités provinciales. Les conversations n'ayant pas abouti à des résultats immédiats, les indiens vont rompre les conversations avec le gouvernement central, lequel donne son point de vue par une déclaration du 28 juin 1990.

1990- 5-06. Projet de réforme des *Comités Regionales de Apelación del IERAC* visant à les mettre sous la juridiction de la fonc-

tion judiciaire. Présenté par la CONAIE, la CONFENIAE et la Coordinadora Popular.

1990- 17-21-07. *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas* à Quito, organisé par : la CONAIE, la ONIC, la Campaña Autodescubrimiento de Nuestra América (Colombie) et SALIC (Etats-Unis) .Plus de 300 délégués.

1990- 22-08. Le président Borja rejette une proposition d'« *Accord Territorial* » qui lui est soumis par l'ensemble des ethnies de la province amazonienne du Pastara. Hors la délimitation des territoires le document autonomiste demandait la suppression dans ces contrées du régime politico-administratif équatorien.

1990- 31-08. Militaires et forces policières empêchent un grand rassemblement indien à Riobamba en mémoire de l'évêque Leonidas Proaño. Les organisations protestent et dénoncent la militarisation de la province et l'atteinte à la liberté de mouvement. Les chemins d'accès aux communautés sont fortement surveillés.

1990- 12-10. La CONAIE rejette un projet de loi créant la Corporation Nationale Indigène. Initiative du Parti Socialiste Equatorien, elle est considérée une « solution bureaucratique », imaginée « unilatéralement » par le PSE en suivant un permanent « comportement paternaliste ».

1990- 11-12. La CONAIE réunit à Guayaquil son *IIIe Congrès Ordinaire.* Les conclusions font état d'une radicalisation des positions indiennes : 1. *rupture* définitive du dialogue avec le gouvernement ; 2. organisation d'un *deuxième soulèvement* indigène ; 3. *non-participation* indigène *aux élections* générales de 1992 ; 4. volonté de récupérer, *s'il faut par la force,* des haciendas dans les mains de l'église et de l'armée ; 5. dénonciation de la *décomposition* et *démoralisation* totale des trois fonctions de l'Etat. Ces positions radicales ont provoqué des remous au sein de l'organisation et des opinions divergentes se sont exprimées publiquement.

1990- 18-11. Cristóbal Tapuy, Président de la CONAIE, appelle les communautés indigènes à *ne pas participer au Recensement de Population* prévu pour le dimanche de cette semaine. Une situation confuse a suivi à cette prise de position et les indiens semblent avoir répondu très différemment à l'appel. En tout cas, la crédibilité du Recensement en a souffert.

D'autres événements concernant les indiens dans cette période.

1988- enero. La CONFENIAE dénonce la militarisation des zones amazoniennes habitées par des populations indiennes. Deux événements y seraieint associés : l'assassinat de deux missionnaires capucins en territoire Huaorani et la présence de guerilleros colombiens.

1988- 10-06. La Commission d'Affaires Indigènes du Parlement met au point un *Projet de Loi des Nationalités Indiennes,* sur la base d'une proposition du Parti Socialiste Equatorien. En définitive il n'obtiendra pas l'approbation parlementaire.

1988- 17-06. A propos du *Programa Bilingue Intercultural* dans le cadre de l'Accord Ministère de l'Education-Société Allemande de Coopération Technique (GTZ) la presse donne les précisions suivantes : 74 écoles bilingues fonctionnant avec 134 instituteurs indigènes et 3 700 élèves.

1989- 19-07. Le projet de Loi sur les Nationalités Indigènes (plus haut) *est rejeté par le Parlement* sous prétexte d'inconstitutionalité.

1988- 15-11. Est créé la *Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural,* avec juridiction sur les provinces de plus forte densité indienne. La Direction est mise sous la responsabilité partagée par la CONAIE, la FENOC (Fédération Nationale Ouvrière et Paysanne) et des organisations indigènes évangélistes.

1989- Julio. La CONFENIAE, l'ECUARRUNARI et l'UNASAY s'opposent aux intentions du gouvernement d'utiliser le nom de Mgr Leonidas Proaño (dit l'« évêque des indiens ») comme symbole de la campagne officielle d'alphabétisation.

1989- 12-10. Le gouvernement fait une *attribution de titres* de propriété sur *255 000 hectares* aux communautés Shuar et Achuar de la province amazonienne de Morona-Santiago.

1990- 3-04. 18 communautés Huaoranis reçoivent des titres de propriété pour 610 000 hectares dans l'Amazonie. A cette occasion le président Borja rappelle qu'avec cet acte son gouvernement a attribué un total de 1 400 000 hectares aux communautés indigènes.

1990- 9-07. Rassemblement de 30 000 indiens à Riobamba, capitale de la province de Chimborazo, à l'occasion des funérailles d'un mort dans les affrontements avec les militaires, séquelle du soulèvement du 4-6 juin.

1990- 4-11. L'Eglise Catholique décide l'achat de 28 millions de dollars de la valeur nominale de la dette extérieure équatorienne pour financer un *Fonds de terres et des programmes d'assistance technique et sociale* à l'intention des indiens.

1990- 28-11. Un député de la I.D. (Gauche Démocratique, parti officiel) propose la création d'un *Fonds au bénéfice des indiens,* qui serait financé avec les « excédents » pétroliers.

1991- mai. Publication de l'ouvrage « *Reflexiones sobre el levantamiento indio de 1990* » (éditions ILPES), où des personnalités d'horizons très divers donnent leurs points de vue sur le « primer levantamiento indio ».



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 25-31, Toulouse, 1992.

TÉMOIGNAGES

Más allá de los 500 años

PAR

Natalio HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Promotor y Presidente
de la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas (OPINAC) de México.



Es a mi juicio difícil poder juzgar los hechos avasalladores de España, contra los pueblos y las culturas originarias de nuestro continente, como un descubrimiento o un encuentro.

En mi opinión, no puede hablarse de descubrimiento de América, puesto que nuestros pueblos no sólo ya lo habían descubierto, sino también habitado, antes de la llegada de los europeos a estas tierras.

Cuando se habla de descubrimiento, en realidad se está reafirmando el etnocentrismo europeo que ha predominado hasta nuestros días. Los valores, la historia propia y la cosmovisión de nuestros pueblos, quedaron soterrados o peor todavía, enterrados durante todos estos años.

Tampoco puede llamarse Encuentro a los acontecimientos de 1492. Encuentro significa, desde mi punto de vista, diálogo y acercamiento. Lo que vivieron los pueblos de América fue un choque violento, o dicho más burda y llanamente, un encontronazo, cuyas consecuencias y heridas sociales pesan aún sobre nuestros pueblos.

La discriminación, la explotación, la negación y la invisibilidad, son el resultado del proceso colonial que trajo como consecuencia la conquista y el avasallamiento.

Este es el balance general que los diferentes pueblos de América han experimentado a partir de los acontecimientos de 1492. Es por eso que, más que conmemorar, celebrar o incluso condenar, lo que debemos hacer es usar nuestra energía y nuestro conocimiento para construir un nuevo modelo de sociedad, en donde se reconozca la dignidad y los derechos de nuestros pueblos, para desarrollar un proyecto propio de Amerindia, la América que asume sus raíces y reconoce su propio rostro para proyectar su destino histórico en el próximo milenio.

En este sentido, los 500 años no sólo deben ser motivo para la reflexión académica, la retórica política o la justificación histórica de los Estados Nacionales sobre los pueblos originarios de América.

Debemos también comprometernos a realizar acciones concretas y cotidianas que modifiquen las actuales relaciones asimétricas entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional. Esta es una tarea nada sencilla, por ejemplo, la convivencia igualitaria y democrática de los pueblos indígenas con la sociedad nacional, deben llevarnos a ampliar los espacios de participación en los diferentes ámbitos de la vida social.

La historia escrita durante los 500 años, también tiene que reinterpretarse y reescribirse. Hasta ahora, ha predominado la opinión y el punto de vista de los vencedores y poco recoge la historia y la versión propia de nuestros pueblos. Las nuevas generaciones de mexicanos, no pueden seguir menospreciando nuestras raíces culturales originarias, ni denigrando a sus actuales portadores.

Por otra parte, dignificar la cultura indígena, implica conocerla, valorarla y difundirla no sólo al interior de nuestros pueblos, sino al resto de la sociedad. Sólo así estaremos construyendo un nuevo tejido social en donde la cultura originaria de los pueblos de América, se constituya en soporte fundamental del nuevo modelo de sociedad que ha de arribar al siglo XXI.

1992, debe ser el final del proceso colonial impuesto por España en particular y por Europa en general, y al mismo tiempo, el inicio de una nueva etapa histórica que reivindique y dignifique el futuro de nuestros pueblos.

Este trabajo, si bien está referido al contexto de mi país, México, considero que podría contribuir para una reflexión más amplia sobre la realidad en que vivimos los diferentes pueblos indios de Nuestra América.

Con estas palabras previas, presento estos apuntes que en gran medida constituyen mi experiencia personal.

La identidad primaria.

Hasta los 10 años de edad, recuerdo ahora, nunca me pregunté quién era; mi pueblo lo era todo. Tenía en él, un espacio social que me daba una identidad propia. La lengua náhuatl, mi lengua materna, resolvía todas mis necesidades de comunicación; era para mí, en aquel momento, la lengua universal. Me daba cuenta que la lengua de mis padres estaba presente en todos los rincones de mi familia y de mi pueblo. En esa lengua se comunicaban los niños, los adultos y los ancianos. Según los contextos en que se usaba, la lengua adquiría tonalidades, niveles y profundidades. Representaba para mí, una gran emoción escucharla y poderme comunicar en ella y con ella.

Mi pueblo también ofrecía roles culturales que con el tiempo iban conformando valores que los miembros de la comunidad interiorizaban. Recuerdo ahora, que los niños no debíamos saludar a los adultos y ancianos, actitud que no denotaba indiferencia, sino respeto y distinción. A todos los ancianos les decíamos abuelos o abuelas, y a los adultos, tías y tíos, costumbres que con el tiempo, iban conformado en nuestra conciencia, un tejido social comunitario.

En las ceremonias tradicionales al maíz o chicomexochitl en lengua náhuatl, se nos insistía que la tierra es Tonantsin — nuestra madre, de donde proviene nuestro sustento. Sentía que la comunidad era como una gran escuela, una gran familia en donde me enseñaban y aprendía cosas útiles par la vida. Y en donde también recibía castigos por violentar normas tradicionales, por ejemplo, pisar granos de maíz o tender el petate sobre ellos.

La identidad rota.

Parte del martirio de saber quién era, empezó cuando asistí a la escuela. Recuerdo que el maestro no hablaba el idioma del pueblo; reprimía severamente a los niños que hablaban la lengua de nuestros padres. Entonces empezaron mis primeras dudas sobre la validez de mi lengua, de mi cultura y de todo lo que la comunidad y mis padres me habían enseñado. A los 14 años tuve que salir de mi pueblo para cursar los estudios de Secundaría. En ese nuevo ambiente, ajeno a mi mundo cultural, pasé desapercibido; era uno más de los alumnos.

Los maestros nos daban a todos el mismo trato. Escondí mi idioma, lo guardé para mí mismo ; no había el espacio social para comunicarme a través de él. Sólo lo usaba cuando regresaba a mi pueblo.

El momento crítico de poner en duda mi propia identidad fue cuando ingresé como maestro bilingüe. Entonces fué cuando sentí la presión y discriminación de la sociedad nacional hispanohablante. A partir de entonces tomé conciencia de que era diferente ; que mi lengua y todo lo que la comunidad me había enseñado, estaba en desventaja y subordinado por la sociedad nacional dominante ; había que aprender otros conocimientos, otros valores, que muchas veces negaban o contradecían los propios.

Entonces tomé conciencia de la existencia de palabras lacerantes que la sociedad no indígena usa para herirnos, lastimarnos y humillarnos. Indio es la palabra más fuerte, indígena más o menos suave ; indito es lo más paternal y condescendiente que se nos aplica.

Si al principio rehuía a estas palabras, con el tiempo las hice propias para usarlas, desgastarlas y desecharlas. Participé en organizaciones usando el concepto indio para luchar, reclamar y denunciar.

Ahora estoy convencido que la sociedad mestiza hispanohablante tiene que escucharnos. Tenemos que dialogar y respetarnos para trazar juntos un mejor futuro para las nuevas generaciones. La sociedad no indígena tiene que dignificar las raíces indias para reafirmar su identidad. En los últimos 20 años, los indios hemos hablado muy fuerte para que nos escuchen ; nosotros mismos nos damos cuenta ahora, que por mucho tiempo, casi 500 años, hemos estado a la defensiva, resistiendo los embates de la explotación, la dominación cultural y discriminación social, así como la manipulación política. Gran parte de nuestra energía, como lo dice el hermano Jacinto Arias, Tzotzil de Chiapas, la hemos usado para defendernos y hemos empleado muy poco tiempo, para pensar y construir nuestro futuro.

El porvenir de nuestros pueblos.

Se ha dicho y se ha reconocido muchas veces, que nuestros pueblos poseen conocimientos y valores humanos que son dignos de preservarse y transmitirse para las nuevas generaciones. Nosotros no lo dudamos, estamos plenamente convencidos de eso. El problema está en que esos valores y conocimientos son negados por la sociedad nacional, en donde prevalecen y predominan los valores de la sociedad dominante. El machismo, el consumismo, la prepotencia, el individualismo y la violencia, son los valores que muchas veces se privilegian de manera subliminal. También estamos regidos por

leyes y normas que contradicen las normas y valores tradicionales de nuestros pueblos.

Nos va a costar mucho construir un nuevo modelo de sociedad, en donde podamos convivir democráticamente los pueblos indígenas con la sociedad nacional. Por principio, habría que cuestionar y desmitificar la idea de cultura nacional, para dar paso al reconocimiento de las culturas regionales y locales. Va a ser necesario descentralizar las acciones culturales para posibilitar que nuestros pueblos expresen su saber, su arte y sus valores.

En el aspecto de la lengua, por ejemplo, los pueblos tienen que usarla en todos los ámbitos sociales : en la escuela, en el palacio municipal, en las reuniones, en las oficinas. Tienen que abrirse y ampliarse los espacios para que la lengua se hable, se lea y se escriba ; debe usarse para cantar y escribir la historia de nuestros pueblos ; en fin, tiene que ser una lengua para expresar y comunicar el arte de la palabra.

Nuestras lenguas indígenas, o mejor todavía, nuestras lenguas nacionales, que son por lo menos 56 en el caso de México, tienen que romper su ámbito familiar y comunitario para manifestarse más ampliamente con fuerza y dignidad. Tenemos que trascender de la defensa retórica, académica e ideológica, para realizar acciones prácticas de desarrollo y difusión.

La sociedad hispanohablante tiene que aprender los idiomas de su región. En nuestro futuro de sociedad multiétnica y plurilingüe, ya no podrá admitirse, por ejemplo, a un michoacano que no incorpore la cultura purépecha a su proyecto de vida individual y de grupo. Esto mismo es válido para las diferentes regiones étnicas de México. No será remoto el día, en que la nueva generación de mexicanos, al viajar al extranjero, puedan manifestar con orgullo y dignidad, que aún no siendo indígenas, dominan una lengua de su país. Esto que parece utópico, es viable ; los países europeos nos han dado ejemplos de convivencia multilingüe y pluricultural.

Hasta ahora han sido en su mayoría, investigadores extranjeros los que han explorado y ponderado nuestros orígenes históricos y culturales. Incluso, varios de ellos han llegado a aprender nuestros idiomas y han abierto espacios en sus países, para su enseñanza.

De aquí en adelante, debe ser tarea de los pueblos indígenas y la sociedad nacional hispanohablante, quienes se ocupen de estudiar y difundir nuestros valores y conocimientos. No podemos seguir reforzando en las nuevas generaciones la historia mítica de nuestros orígenes, ni la presencia arqueológica de nuestros pueblos ; ellas tienen que tomar conciencia de que los pueblos indígenas existimos

aquí y ahora, y que nuestra presencia no sólo representa pobreza y miseria para el país ; sino que significa también, un potencial humano y valores sociales que han enriquecido y pueden fortalecer el futuro de México.

Por otra parte, si hemos de proyectar una nueva fuerza económica para el país, capaz de competir en esta nueva era de la globalización de la economía mundial los pueblos indígenas tienen que participar plenamente. Recordemos que en muchos casos, es en los territorios indios en donde se localizan los bosques, las reservas minerales, los mantos acuíferos y petroleros con que cuenta la nación. No podemos seguir tolerando que nuestros pueblos vean pasar la opulencia y al mismo tiempo, debatirse en la miseria cotidiana. Es por eso que necesitamos pensar en una capacitación de los miembros de nuestros pueblos para que puedan participar plenamente en el nuevo escenario económico nacional e internacional. Esto implica el manejo de la información científica y la apropiación de los avances tecnológicos que la humanidad ha generado en los últimos años. El manejo de nuevas tecnologías no implica el abandono o la sustitución indiscriminada de tecnologías tradicionales que por siglos han venido practicando nuestros pueblos.

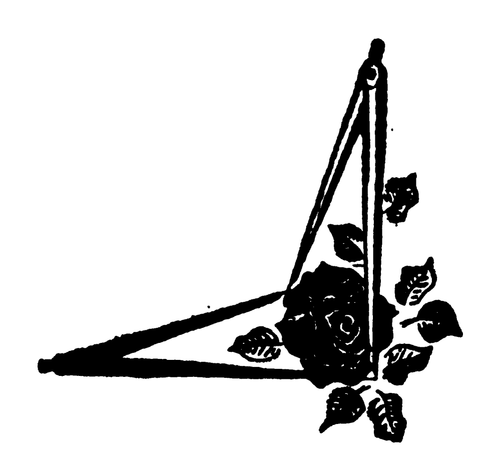
Otros aspectos a considerar en esta nueva relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional son : el derecho al territorio, la autonomía y la participación política. Los mecanismos para lograrlo no serán fáciles ; el proceso colonial que ha vivido el país, ha dejado rezagos y resistencias en amplios sectores de la sociedad.

La lucha partidista que se observa y se vizualiza en los momentos actuales, poco refleja y casi nunca expresa la voluntad política de los pueblos indios. Este aspecto tan importante, no puede soslayarse por más tiempo. La participación política no debe ser por la vía partidista, necesariamente ; como ya lo han venido expresando algunos miembros de nuestros pueblos.

Existen regiones indígenas debidamente organizadas que pueden nombrar a representantes en las Cámaras Locales y Nacionales. Sólo citaré algunos ejemplos : los yaquis y mayos de Sonora ; los rarámuris de Chihuahua ; los mayas de la Península de Yucatán ; los mixes, mixtecos y zapotecos de Oaxaca ; los purépechas de Michoacán ; los nahuas de la Huasteca ; en fin, bastaría con revisar regionalmente las organizaciones con que cuentan los pueblos indígenas, para decidir su participación plena en la vida política regional, estatal y nacional. La convivencia democrática que alienta el gobierno mexicano, puede enriquecerse con las voces de los pueblos indígenas. Es tiempo de hacerlo, no es necesario esperar irrupciones violentas.

Sólo en esta nueva relación simétrica entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional, puede concebirse, a mi juicio, un proyecto de nación multiétnica, capaz de trascender al ámbito de la modernidad que los países del mundo están experimentando y que nuestro país no puede ni debe escapar de él. La sociedad moderna puede fincarse perfectamente sobre raíces antiguas que le den riqueza, fuerza y contenido.

Con estas ideas y reflexiones, considero que podemos empezar a imaginar y a proyectar al México multiétnico y a la Amerindia del siglo XXI.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 33-37, Toulouse, 1992.

Las celebraciones de los 500 años

PAR

Floriberto DIAZ

Coordinador de los servicios del Pueblo Mixe A.C.,
Tlahuitoltepec, Oaxaca, México.



El llamado Quinto Centenario se puede profundizar de diversas formas según la realidad desde donde se haga. Ahora hay tres puntos de vista en Latinoamérica para debatir la legitimidad histórico-política del aspecto más publicitario del Quinto Centenario ; esto es, las grandes celebraciones que se están preparando. Sea cual sea el punto de vista que tenga cada uno, o cada grupo social, las celebraciones de 1992 no las podemos detener, porque en ellas se están invirtiendo millones de dólares. Los habitantes de Latinoamérica, sobre todo la gran mayoría que no nos aprestamos a realizar gastos extraordinarios ni pensamos obtener magnas ganancias por recordar 1492, sí podemos preparar nuestros ánimos para convertir en algo diferente, en un acto saludable, las próximas efemérides. Quiero referirme a los tres diferentes sentimientos respecto al tema.

Por un lado nos encontramos con la visión triunfalista de los Estados-gobierno que reconocen los actos de sus antepasados como una gran obra civilizadora y evangelizadora. Tratan de borrar de su

memoria las millones de muertes de indios y negros, a costa de los cuales lograron establecer sus « colonias », haciéndose pasar por « descubridores » y « conquistadores » en buena lid en aras de una « civilización » y « religión » supuestamente superiores. Son estas las razones que motivan a los Estados-gobierno de España, Portugal e Italia para convencernos a ser partícipes de sus festejos. Los preparativos millonarios están encaminados a reproducir el ideal de riqueza que les produjo 1492. Obviamente, los sectores dominantes en Latinoamérica han aceptado ser convidados, no importa hasta dónde nos esté ahogando la deuda externa que siempre aparece como contraída por el pueblo. No hay que pasar por alto que en estos países europeos también hay inconformidad, sobre todo en aquellas sociedades en las cuales se lucha por la autonomía organizativa.

Del otro lado, y opuesto a lo europeo, se encuentra la visión india. Nosotros no tenemos nada que celebrar. Es cierto que hemos conocido la civilización occidental y que algunas cosas las hemos aceptado como propias ; es cierto también que la mayoría somos católicos, apostólicos y hasta romanos, y que gracias al imperialismo yanqui, heredero prodigioso de los colonialistas del siglo XVI, estamos divididos en sectas promovidas por el Instituto Lingüístico de Verano, y aceptamos tácitamente el tutelaje de los Estados-gobierno actuales en cada uno de nuestros países. Aun así negamos adherirnos a cualquier celebración, sin que podamos evitar que haya indígenas renegados que también van a aplaudir. Hacer fiesta sería tanto como reírnos de los asesinatos masivos cometidos en contra de nuestros antepasados, como si fueran causa de alegría los despojos de nuestras tierras y recursos naturales desde entonces.

Decimos no a las celebraciones, porque los indios seguimos vivos. Pero sí al Quinto Centenario, porque nos permite recordar a los blancos que seguiremos siendo la parte roja de su conciencia.

En medio de estas dos concepciones antagónicas se encuentra la visión mestiza, si se me permite el término. Trata de ser conciliadora, en cuanto que propone valores de los cuales alegrarse, así como también hay hechos que lamentar. Este punto de vista es mayoritario en latinoamérica.

Estas maneras diferentes de reaccionar ante los próximos acontecimientos deben respetarse porque demuestran lo heterogéneo de la sociedad humana, y porque de esa manera podemos intentar alguna praxis democrática. Esto no impide que podamos polemizar y argumentar por qué adoptamos una posición y cómo entendemos las otras.

Afirmo que los indios estamos vivos porque es una realidad. Nadie puede ocultarnos ; podrán encerrarnos, pero no para siempre, mien-

tras haya fiesta en la casa del vecino. Vivos seguimos luchando para que nos dejen en paz sin ursupar nuestras tierras y recursos naturales.

Otra realidad que tampoco se puede esconder es que los indios tenemos un hermano adoptivo, a quien originalmente arrancaron de las entrañas de su madre, lo encadenaron y lo trajeron por la violencia a estas tierras, tratándolo peor que a los animales. Porque lo enfrentaron a nosotros ; lo vimos por mucho tiempo como parte del opresor. Ese hermano es el pueblo negro.

1492 nos hizo un medio hermano de una manera también violenta. Se le conoce como mestizo, palabra a veces difícil de digerir, pero que sirve para específicar concretamente de quién hablamos.

Según datos de aquellos que nos han convertido en objeto de estudio, somos alrededor de 40 millones de indios en el continente americano. En México los indios sostenemos que somos poco más de 20 millones, alrededor del 25 % de la población total.

Nuestra vida cotidiana, en la mayoría de los pueblos, organizaciones y comunidades, tiene como escenario el asesinato abierto o escondido de comuneros, autoridades, dirigentes, mujeres, niños y ancianos por parte de pistoleros, paramilitares o ejércitos y policías. La mayoría de estas muertes nunca se aclaran ; nunca se castiga a los responsables aunque haya denuncias por parte de nuestros pueblos. El despojo y la privatización de nuestras tierras por los terratenientes, ganaderos y ricos en general, indígenas o no, es constante. En el caso mexicano, hasta el mismo Estado promueve estos despojos, encubiertos con expropiaciones legales justificadas mediante la teoría de que « las tierras pertenecen originalmente a la nación », la terra nullius, o la privatización del ejido, para convertir a los ejidatarios y comuneros en productores competitivos.

Las tierras indias se destinan también a la explotación petrolera, que no beneficia directamente a las comunidades pobladoras originales, normalmente reubicadas ; se induce a practicar la prostitución a las hijas de nuestros pueblos o se contratan subrepticiamente a compañeras centroamericanas que han tenido que huir de sus países como último recurso a la vida. El encarcelamiento de indígenas luchadores también es constante, prefabricando delitos de robo, homicidio, etcétera, con tal de quitarlos de enmedio. Los despojos de nuestros recursos naturales, renovables y no renovables, están a la orden del día... y podríamos seguirle mucho más.

La violación de nuestros derechos como seres humanos, como pueblos indios y aún como ciudadanos es sistemática. De tal forma que podríamos decir que para los indios cada día comienza un 12 de

octubre. De acuerdo a las condiciones actuales, 1492 constituye la inauguración de una era imperialista desangrante, pues todos sabemos perfectamente que los viejos Estados colonialistas fueron sustituídos y superados por otros, como el imperialismo yanqui que con sus actitudes intervencionistas muestra cuántos intereses tiene en cada uno de nuestro países. Lo que sucede ahora no es más que la continuación de lo iniciado hace quinientos años, pero depurado y moderno.

Por haber mejorado sus métodos, técnicas, procedimientos de usurpación y violación, Occidente se jacta y se apresta a celebrar. Ellos tienen razón y, conforme a sus leyes, están en su derecho. A qué occidental egoísta, autoritario, racista, no le causa alegría cosechar triunfos sobre los cadáveres de los desposeídos y oprimidos.

Se dice también que en el continente hay más o menos 90 millones de negros. Nos alegra que hayan resistido tanto y que sean ahora parte importante de estas tierras. Durante años los hemos ignorado en nuestras luchas, pero llega también la hora que debemos estrechar nuestras fuerzas para luchar por una sociedad justa, libre de guerras, en la cual tengamos garantías para nuestra dignidad humana y de pueblos. Los comenzamos a aceptar como hermanos adoptivos, porque nuestra Madre Tierra los ha abrigado en su seno.

Las naciones Estado-gobierno, prepotentes siempre, creyeron que todos sus hijos serían iguales a ellas. En efecto, los bien nacidos siguieron esas huellas. En algunos casos se equivocaron, más aún cuando a la madre de sus hijos la poseyeron violentamente. El blanco nunca pensó que el producto de sus actos violatorios serían hombres y pueblos rebeldes : el mestizo. Un hijo no deseado por ninguna de las dos partes (porque el padre pensó en saciar su instinto y la madre se desgarró contra su voluntad) constituyó la denigración del blanco y la vergüenza india. Pero la madre se sobrepuso y huyó, aún de sus propios padres y hermanos, protegiendo la vida de su vientre contra el padre filicida. Sin la protección materna, el feto hubiera abortado. Pero nació y se alimentó de la leche materna de la india. Se aferró a ella en sus primeros años, pero una vez que empezó a darse cuenta de quién era respecto a los demás, rechazó, hasta maltrató a su madre, por pretender parecerse al padre. Así nació un pueblo violento y combativo desde su concepción, pero inseguro desde su infancia.

Este es el pueblo que en el fondo, y a través de sus gobernantes, desea celebrar el Quinto Centenario como un encuentro de dos mundos. Está en su derecho, porque desde el punto de vista genético es el que mejor ha asimilado los dos componentes de su origen.

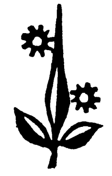
Pero ne puede uno taparse los ojos ante la realidad en los suburbios de las metrópolis, donde se le ha arrinconado. Tampoco puede

olvidar que la deuda externa comprime sus salarios de trabajador, por lo cual ya no le alcanza para comer bien, ni comprar la ropa que necesita, ni dar educación a sus hijos, ni pagar la luz, la renta, el agua, la atención médica. Y aunque para los indios sería agradable que reconociera su filiación sanguínea, y no sólo histórica, la primogenitura india en estas tierras tampoco puede ocultar que sigue negando su origen materno cuando reproduce automáticamente frases despectivas como « ya te salió el indio », « no seas indio » u otras parecidas. El mestizo es realmente el prototipo latinoamericano ; no necesariamente el ideal de los indios. Pero es el que tiene mejores condiciones para pensar seriamente en una transformación de la vida y las relaciones entre los componentes de nuestros pueblos latinoamericanos. Y es con él con quien los indios debemos irnos sentando para dialogar de tú a tú, para unir fuerzas, respetando nuestras especificaciones y espacios.

Y es por eso que Bolivar, Martí, Sandino, Carlos Fonseca y otros muchos luchadores deben tener un lugar especial en nuestras luchas indias igual que Tupak Katari, Zapata o Konk'oy, Elpidio y muchos dirigentes indios asesinados por defender nuestros legítimos derechos.

Si de algo debe servir el Quinto centenario es para que rompamos las barreras que nos han separado a indios, negros y trabajadores urbanos y del campo. Mientras haya un indio vivo y dispuesto a defender sus derechos será posible una lucha contra los triunfalismos imperialistas.

Mientras indios, negros y trabajadores latinoamericanos estemos dispuestos a unir nuestras fuerzas para luchar juntos, respetándonos siempre, habrá esperanza de que hagamos realidad una sociedad de todos y para todos.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 39-47, Toulouse, 1992.

Genaro DOMINGUEZ MALDONADO,

Dirigente de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) de México.

Entrevista realizada el 15 de agosto de 1991 en la Ciudad de México
por Georges BAUDOT,

IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail.

Nacido en 2 de diciembre de 1938 en San Andrés Tuxtla, Veracruz, México, Genaro DOMINGUEZ MALDONADO cuenta con estudios de Licenciatura en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México, graduándose en 1971. Fué asesor del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas en 1979-1980. Ha sido miembro del Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) desde 1981 hasta la fecha. Dentro del CMPI ha sido miembro del Consejo Regional de Pueblos Indios (CORPI) de México, Centro América y el Caribe. Desde su fundación en 1972, ha venido dirigiendo la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI). En los últimos años se ha distinguido por las marchas que ha organizado con motivo del día 12 de octubre y su lema « Día de la dignidad de los Pueblos » ha trascendido más allá del ámbito nacional mexicano. En 1991 participó en la discusión de la Agenda para la Conferencia del 92 en Otawa, Canada. Esta reunión fue convocada por el Consejo Mundial de Pueblos Indios.

P. — Mi primera pregunta será para pedirte lo que significan para tí los diversos modos de identificar al aborígen de América, ya sea llamándole « Indio », o « Amerindio », o « Indígena », y ¿ qué piensan Ustedes del Quinto Centenario conmemorado por las culturas oficiales ?

R. — Mira, todo se reduce a un problema de dominación de unos por otros. Cuando uno se cree superior al otro se cree con derecho a llamarlo como quiere en lugar de preguntarle cómo te llamas. Y los europeos desde que llegaron se creyeron superiores sin serlo, en lo razonable, en el pensamiento, en el conocimiento, en el desarrollo humano de los pueblos. Hay testimonios que hablan bien claro de que los pueblos de lo que hoy llaman América, y que nosotros llama-

mos siempre *Cemanahuac* o *Tawantinsuyu,* éramos superiores en el desarrollo del conocimiento de la medida del tiempo y de las distancias. Pero la fuerza es a menudo lo que marca la diferencia entre las personas. Entonces ellos traían la pólvora y nosotros traíamos lanzas y hondas. En el armamento ellos eran superiores y ellos groseramente nos llamaron por ignorancia « indios » cuando llegaron. Con el paso del tiempo, cuando no les convino la dominación francesa en España, los criollos, los españoles nacidos en América, proclamaron la Independencia. Pero los pueblos originarios seguimos sojuzgados, y hasta peor escarnecidos, porque el odio acumulado en trescientos años por los españoles nacidos en México llamados criollos lo descargaron contra nosotros, y como ya no tenían que cumplir con las leyes de Indias, con las Siete Partidas, entonces encontraron justificación para tratar de exterminarnos. Y es a partir de 1821, de la primera parte de ese siglo, cuando empieza una verdadera cacería de nuestros pueblos, un verdadero exterminio.

Cuando vienen los movimientos revolucionarios de principios de este siglo, cuando los hombres recuperan el pensamiento, la filosofía del ser humano, entonces los antropólogos, los sociólogos, los etnólogos, se sienten también culpables de ese latrocinio en contra nuestra. Encuentran muy peyorativo el término « Indio » e inventan entonces el término « indígena » y lo oficializan en Pátzcuaro en una de las reuniones de americanistas en donde se crean acuerdos y leyes para crear los Institutos Indigenistas nacionales de todos los pueblos de América. Y así se crea el Instituto Indigenista Interamericano dentro de la Organización de Estados Americanos.

Son conceptos que siempre nos han puesto, pero nunca han respetado lo que nosotros queremos. Ya con la nueva mentalidad española de celebrar cinco siglos de descubrimiento de América, los primeros que protestaron y gritaron en contra de ello fueron los pueblos africanos, porque los americanos ni siquiera se dieron cuenta de ello. Cuando nosotros empezamos a tener noticia de este bárbaro acuerdo de celebrar 500 años de su llegada a América, bueno, pues empezamos a protestar y empezamos a buscar formas de mostrar nuestro rechazo a esta propuesta. Y en el 82, nosotros, en la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios tomamos el acuerdo de hacer las marchas por la dignidad de los pueblos, porque nosotros entendemos la dignidad como la honorabilidad, el respeto con que un ser humano vive. Lo que siempre se nos ha negado a nosotros. Siempre se nos ha tratado con la punta del pie como dicen los ancianos. Nosotros mismos, en lo individual, hemos sufrido estos cambios porque en 1972 cuando nosotros creamos la CORPI, nosotros la creamos con el nombre de Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas,

porque no sabíamos más que lo que oíamos. Y teníamos arraigado el sentimiento de identidad, pero no sabíamos exactamente lo que queríamos. Cuando empezamos a leer más profundamente y con más detenimiento nos dimos cuenta. Bueno, ¿ por qué nos vamos a llamar « indígenas », como ellos dicen ? Los investigadores en ciencias sociales no son nuestros padres para que ellos digan cómo tenemos que llamarnos.

Sin embargo, el concepto « indio » tiene una carga, tiene un significado muy especial, es el término con el cual ellos groseramente nos empezaron a llamar. Esto nos trae ahora a reflexionar, porque la UNESCO ha escuchado en parte lo que piden los pueblos. Y esto porque fue tan grande la reacción en contra de la celebración de los 500 años que la ONU nombró un grupo de trabajo para estudiar la declaración de los derechos humanos de los pueblos « indios ». Pero, entonces, ¿ por qué la gente nos va a llamar como quiere ? ¿ por qué la gente nos va a llamar ahora « amerindios » ? Si América también es un concepto que le pusieron a este territorio después de bautizarnos a nosotros como « indios ». Llamarnos a nosotros « amerindios » en este momento es ponernos otra etiqueta. Pero, nosotros, para diferenciarnos, para ponernos en el concierto, y hablar en este momento de pueblos indígenas y no « indios », nosotros decimos, bueno, somos pueblos indios de América.

Entonces, los pueblos indios de América tenemos en este momento una posición en relación a lo que quieren los europeos para este futuro año de 92. Pero, nosotros, no nos quedamos en 1992. En 1992 no nos vamos a morir ni se va a perder el mundo. Los indios tenemos un proyecto para el futuro siempre, para el siglo XXI, para más allá del siglo XXI. Porque hemos demostrado que con inteligencia hemos sobrevivido 500 años y no han podido exterminarnos, ni los investigadores y los gobiernos han podido integrarnos como es su intención, y ellos ya se murieron y ya desaparecieron. A los 500 años seguimos hablando muchos de nosotros nuestras lenguas, seguimos creyendo muchos en *Totlalli*, en *Tonatiuh*, seguimos creyendo que la fuente de energía es *Tonatiuh*, y que la fuente de nuestro sustento es la tierra, *Totlalli*. Es algo que traemos genéticamente arraigado, porque hace 300 años, hace 500 años, nos empezaron a decir por la fuerza : « Son Ustedes hijos de un soplo divino, son Ustedes hijos de la voluntad de Dios, de Cristo », y no nos han podido desarraigar que tenemos que brincarle y danzarle al Sol, a la Luna, a la Tierra, y que tenemos que amar lo que tenemos alrededor.

Así que somos una realidad 500 años después de que quisieron hacernos desaparecer. Ahora, esta realidad, esto que somos, cual es nuestra actitud ante Europa y cual es nuestra actitud hacia el futuro,

puede expresarse así : tenemos que hacer entender a los europeos que si son razonables tienen que respetar al ser humano que tienen enfrente, porque todos tenemos derecho a una vida digna. No importa el color de la piel, no importa la estatura ni el grosor de un individuo, lo que importa son sus sentimientos, su vida en este mundo, esto sí es importante.

Es irracional que Europa haya atraido todos los recursos y todas las riquezas a ese pedacito de tierra y acabado con los bosques en todo el mundo. Pero no se dan cuenta que ese vergel de Europa no sirve si todo el mundo es basura, porque ellos también serán basura. Cuando yo fuí a Europa el año pasado, me dí cuenta de lo boscoso de las ciudades europeas, de lo boscoso que es el continente europeo, y me puse a reflexionar : qué estos señores no pensarán que el aire que respiramos en México es parte del aire que ellos respiran. Si nos terminan el oxígeno acá terminarán por acabarse el suyo. Qué no pensará el europeo que haciendo un acto ceremonial en la zona de la selva lacandona en 1992 como pretende llevar a cabo en junio la asamblea mundial del medio ambiente, eso no resuelve el problema de la contaminación del aire. Entonces lo que pensamos nosotros los indios en este momento es que hay que hacer racional al que tenemos enfrente, porque por más que usen las máquinas computadoras y estén adelantados, en el sentido común andan atrasados. Porque nuestra muerte será su muerte de ellos. Y entonces nosotros nos hemos propuesto mostrar lo que nosotros consideramos como que es la vida. Seguimos en nuestras tradiciones de respeto a los demás pero esto no basta, no basta, tenemos todos que estar a un nivel en el universo, todos à un nivel tecnológico, científico, para que el desarrollo de la humanidad sea armonioso. Solamente así hablaremos de derechos humanos.

P. — ¿ Entiendes acaso que esta conciencia de identidad india trae consecuencias políticas ? ¿ Que ella entraña algún programa que tenga un color político ?

R. — Yo, lo que entiendo es que, como te decía al principio, el meollo del desarrollo de la humanidad es la creencia arraigada y exteriorizada de que yo puedo imponerle mi modelo a los demás. Yo pienso que en esta actitud de querer imponerle a los demás nuestras acciones, nuestras ideas, no está la armonía del mundo. La armonía del mundo está en el respeto a los demás, en que nosotros tratemos de convencer pero no de imponer. Si yo estoy equivocado y a mí por los medios adecuados me dicen : « esto no es así » y me convencen, yo me quedo tranquilo y a lo mejor sigo al que me convence en un trecho que es correcto porque él me convenció. Por

un momento podemos estar de acuerdo, pero no vamos a estar siempre de acuerdo, porque tenemos que partir de algo fundamental, de algo que es muy visible : todos somos desiguales y todos tenemos derecho a una vida libre. En la desigualdad todos tenemos que cobijarnos con el mismo cielo, todos tenemos derecho a una vida digna, altos, bajitos, chaparros, gordos, flacos, muy inteligentes o que no lo son. Todos tenemos derecho a vivir. Esto es lo que yo entiendo y es por lo que estoy dispuesto a pelear aún con mi vida, porque si uno no pelea con el arma fundamental, como ser humano deja vida. La vida vivida como cae, no es vida. La vida vivida con razón, con sentido común y con armonía con los demás, pienso que bien vale la pena de cualquier sacrificio.

P. — Entonces, por toda la extensión de América, de Alaska a Tierra de Fuego, ¿ existe alguna nación moderna, actual, en donde el indio esté mejor que en otra ?

R. — Mira, yo no conozco Canadá. Conozco indios canadienses, me he topado con ellos en Sudamérica, en México, en Europa, y se ven muy bien, viajan con muchos recursos, no piden nada a nadie porque ellos traen sus propios recursos. Me supongo que viven mejor. Pero de allí fuera, todos los indios de América siempre andamos mendigando para movernos de un lado a otro. Siempre. Yo me supongo que así es porque siempre andan buscando recursos. A mí me decían unas gentes de esas que yo las llamo « enganchadores de miserables » en Europa : « ¡ pero Ustedes no necesitan proyectos ! » Y sí, necesitamos desarrollar proyectos, sí, pero nosotros no queremos que nos den nada, queremos que nos devuelvan lo nuestro, porque Ustedes nos dan limosna y se han llevado lo mejor. Nosotros queremos que entiendan el respeto con el cual tenemos que entendernos. Me parece abominable que una antropóloga vieja traiga como leontina a un indio joven porque hace otras cosas con él. Y me parece que igual si un antropólogo, un etnólogo, trae a una india joven y la vaya mostrando, eso me parece abominable.

Entonces, yo, la pregunta que tú me haces, que ¿ qué indios viven bien ? pues supongo que los canadienses. Tienen reservas con muchos recursos, tienen según ellos dicen universidades, tienen centros de desarrollo, que yo no he oído de ningún otro lado de América. Y en México, bueno, pues solamente he visto que viven medio bien los Yaquis, los pueblos Yaquis, una nación india que peleó, que sigue peleando, aunque de todos modos ha sido penetrada por el alcoolismo y por otros vicios de este tiempo. Pero yo veo que es la nación más integrada y con una identidad más propia, más definida.

P. — ¡ Crees tú, entonces, que en estas perspectivas de desarrollo de las reivindicaciones indias, de liberación del indio de América, cuenta mucho el que se sigan hablando lenguas indias ? ¡ Crees que hay que desarrollar la enseñanza de los idiomas de los indios, restablecer el discurso indio, devolverle su lugar ?

R. — Mira, la palabra somos nosotros. Si hemos perdido nuestra palabra hemos perdido parte nuestra, porque todo lo que nos rodea está en nuestra lengua y llamarlo de otra manera ya no es como nosotros debimos llamarlo. Entonces el idioma juega un papel fundamental. Por eso tenemos que exigir la enseñanza de nuestros idiomas. Y no a la manera como se hace ahorita en una educación bilingüe pluricultural. No en este sentido porque lo que están haciendo es una aculturación dañina. No. Pero, ¿ cómo lo vamos a lograr ? Solamente con fuerza. Tu pregunta anterior tiene relación con ésta : si estamos unidos, organizados, seremos sabios en lo que queremos y si estamos decididos lo vamos a lograr. Si cada quién busca por su lado las cosas, no lo vamos a lograr. Hace veinte años era muy díficil hablar de esta recuperación de nuestra identidad. Ahora, no han modificado la Constitución porque quieren, sino porque han oído el clamor de los indios que decimos : aquí estamos, respétenos, somos diferentes pero somos, no nos traten iguales porque no somos iguales.

P. — Ahora, es muy notable que México haya sido el único país que ha modificado su Constitución en este sentido. ¿ No te parece ?

R. — Pero, mira, por más que digan fuera del país, en México se dan condiciones que no se dan en ninguna parte del mundo. ¿ Por qué ? No porque seamos la perita en dulce, no, sino porque muchos pensadores de tamaño universal han contribuido a ello. Cuando se da la Revolución mexicana en 1910 vienen pensadores de todo el mundo y nos influyen. Muy bien. Pero no nos dejamos captar. El mexicano conserva su identidad y dice : aquí está Pancho Villa, aquí está Zapata y aquí está éste y aquel, y somos.

P. — Pero Francisco Villa no era indio. Zapata sí. ¿ No te parece ?

R. — Villa no era indio pero se identificaba con el indio. Si te identificas con la esencia del pueblo, con su demanda, entonces tú eres igual a nosotros. No es lo mismo decir « lo siento » a ponerte junto a los que están en la joda y ¡ vamos a darle al enemigo ! Villa y Zapata son pilares de nuestra revolución, son esencia de nuestro pueblo, pero además son nuestra educación. Queremos el poder para nosotros, pueblo de México. A ellos les interesan cambios en la socie-

dad y esto lo hemos logrado nosotros. La Revolución licencia al Ejército y crea un Ejército popular que aquí está compuesto de campesinos, de clase media, de todos. Yo he vivido en situaciones con el Ejército de México. Cuando yo era líder estudiantil en 1968 y que los soldados nos corrían del Zócalo, llorando nos decían : « vayánse, muchachos, vayánse » y llorando, escurriéndose las lágrimas. Porque no tenemos un Ejército por antonomasia represor. Tenemos un Ejército popular, que nace de un movimiento popular. Si yo no lo hubiera visto, si yo no hubiera estado con los soldados, que son campesinos, frente a frente en la noche del 27 de agosto de 1968, yo no podría decirte esto que te estoy diciendo. Pero yo lo viví. A mi me han secuestrado cuatro veces. He vivido situaciones en donde estuve a punto de perder la vida y por la presión popular me han liberado, y yo he visto un Ejército que no tiene vocación de represión. Eso, no se ve en todos lados. Esto me lleva a darte esta respuesta. ¿ Por qué en México se da la modificación de la ley constitucional ? Bueno, pués porque la ley misma está hecha por un movimiento popular. La Constitución está hecha después del pensamiento del plan de Ayala, del pensamiento del partido liberal, de la síntesis que hacen a la vez la ley del 6 de enero, Luis Cabrera, y en donde después se aglutinan Mújicas, Jaramas, etc., todos ellos hombres del pueblo, nacidos del pueblo en el fragor de las huelgas, de las luchas populares. Y por esto nuestra Constitución inserta demandas sociales. Entonces, todo eso que nosotros tenemos insertado en la Constitución, toda esa enseñanza a través de las luchas que no han sido pocas y que nuestro pueblo ha peleado, no es generación espontánea, que tu paisano Pasteur lo demostró que no hay generación espontánea. El pueblo mexicano siempre ha luchado, siempre. No hemos vivido de rodillas, hemos tenido que poner las rodillas en la tierra porque nos han obligado, pero cuando hemos podido nos hemos puesto de pie, y damos de chingadazos como nos han dado. Creo que así contesto mejor a tu pregunta sobre la reforma de la Constitución.

P. — *Tlazocamati huel miec.* Una última pregunta sin ánimo de abusar. ¿ Han dado Ustedes los indios de México mucha importancia a los 500 años y a alguna forma de conmemoración, aunque sea sólo para cambiarle el sentido ? Te lo pregunto así porque la UNESCO ha elaborado un programa especialmente volcado hacia los indios de América para esta circunstancia : *Amerindia 92,* que contempla proyectos muy loables. Y también porque en París hay un embajador de México ante la UNESCO, el Dr Miguel León-Portilla, que es excepcionalmente uno de los mejores sabios de México, un gran maestro

de la lengua y de la cultura nahua del antes de ayer prehispánico, del ayer virreinal y del día de hoy. Y que de este modo la voz oficial de México en el foro internacional de la cultura y en las circunstancias del Quinto Centenario es también la palabra más autorizada de una de las más prestigiosas culturas indias de este país. En esta coyuntura que puede parecer una ocasión nada desdeñable, ¿ no crees que el 92 representa una fecha muy significativa para el indio de América ? O, en caso contrario, ¿ te parece que dicha fecha se inscribe dentro de una mera continuidad y que los programas de lucha de los indios tienen poco o nada que ver con el 92 ?

R. — Mira, 1992 es un pretexto, y para nosotros es un motivo de mostrar la realidad a quienes quieren triunfalistamente celebrar los 500 años. Puede ser un momento decisivo para España, para que los españoles entiendan que deben establecer un nuevo diálogo, y que como dicen en las universidades que tienen que cambiar su discurso. Pero ya no opera aquello de que si la Conquista, de que si el genial genovés llegó a América. Hoy, después de 500 años, la sociedad de América, los pueblos indios en su gran mayoría, tienen una nueva visión, existe una nueva toma de conciencia. No hay aquel revanchismo de antes. Sino el sosegado razonamiento de caminar juntos hacia un futuro que nos pertenece a todos. Que es mucho lo que tienen que aprender de nosotros, y nosotros de los demás, y que juntos podemos encontrar un futuro más adecuado para las nuevas generaciones. No es la imposición por la fuerza con la brutal agresión de unos hacia otros la forma como vamos a vivir mejor. Porque se puede sojuzgar a un pueblo un tiempo, pero no siempre. Ahí está ese puñado de blancos en Sur Africa que yo creo que deben de estar sufriendo mucho, porque si no entienden que deben de vivir con Mandela y con sus compañeros, pues bien, los van a aplastar. Pienso que si nos ponemos a razonar, ni nos vamos a exterminar nosotros, ni nos van a desplazar, ni vamos a desplazar. En este momento somos un crisol de pueblos, de pensamientos. Son 500 años de mestizaje, son 500 años de arraigo de la sociedad afroamericana, 500 años que nos deben de haber servido para meditar el hecho de que todos tenemos derecho a una vida mejor. Y es más facil ponernos de acuerdo que pelear.

Lo digo porque en lo individual uno se da cuenta. Yo de joven quería hacer desaparecer a todos los indios que tenía en frente y que no estaban de acuerdo conmigo. Ya en la madurez de los años, con la experiencia, cambia uno. Y como son los individuos así son los pueblos. La experiencia nos enseña, como ha enseñado a los árabes y a los judíos que en este momento están apurados por sentarse a

discutir, como lo tendrán que hacer otros pueblos. Tendremos que hablar, nos lo han enseñado los ancianos. Hablando, la gente se entiende. Si no hablamos y nos agarramos a trancazos lo que hacemos es hacernos chichones, golpearnos, sangrarnos, pero no resolvemos nada.

En estas condiciones yo creo que 1991 nos ha hecho reflexionar. Si Carlos Salinas de Gortari con la ayuda de Juan Carlos de España pudo reunir en Guadalajara a todos los gobiernos de origen, de habla española y portuguesa, yo creo que nosotros también podemos reunirnos a hablar y hablar todos. No me parece insólito que por los intereses y por las luchas de los pueblos, ahora se hayan tenido que ver obligados a oir a Castro Ruz que ni lo querían ver. Y que Castro Ruz acepte que venga Juan Carlos a Cuba y él acepte ir a España, que era el único gobierno que se oponía a la celebración de los 500 años. Y hablo que era el único porque había otro que ya no existe que era el sandinismo. Tomás Borges declaró mucho en Nicaragua qué no, qué no, qué no, pero ahora no tiene peso lo que diga Tomás Borges porque ya no es gobierno. Entonces quedaba Castro Ruz y si Castro Ruz accede por su pueblo a sentarse a discutir con Juan Carlos y con todos los enemigos que tiene en Guadalajara, pues creo que hay que aprender de los demás y hay que sentarse a hablar, y hay que llegar a acuerdos en beneficio de todos.

Yo creo que todo ese movimiento de los 500 años nos ha traido este movimiento de reflexión, esta tribuna de la interrelación de las ideas de todos los pueblos, y que nosotros tenemos que buscar que sea para el beneficio y el desarrollo de nuestros pueblos. Así lo veo.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 49-58, Toulouse, 1992.

Severiano FERNANDEZ, pueblo Bribri. El rescate del ser indígena.

Entretien réalisé le 16 avril 1992 à San José,
par Claire PAILLER,

IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail.

Severiano Fernández est bribri. Les bribris, et les cabécars qui leur sont apparentés, forment le groupe indigène de beaucoup le plus important du Costa Rica (presque la moitié d'une population totale estimée à environ 25 000).

Don Severiano est un jeune « maestro » ; il a vécu et a exercé dans la réserve de Talamanca, située dans la Cordillère du même nom, au Sud-Est du pays, sur le versant Pacifique. Les instruments intellectuels, qu'il a acquis au cours d'un apprentissage rude et sans appuis, ont favorisé et sans doute infléchi sa réflexion sur les métamorphoses d'une histoire.

Il est un des pionniers de l'aventure qui, pour la survie et la renaissance d'une culture immémoriale, effectue le passage d'une tradition orale à la mémoire écrite.

1. *Las etapas de una formación. El despertar de una conciencia.*

P. — ¿ Cómo logra un indígena de Costa Rica ser maestro ? ¿ Puede Ud hablarme de sus años de formación, de sus estudios ?

R. — Cuando yo estudiaba en la escuela, una de las materias que se daban, la disciplina digamos español, no decía « español », sino decía « lengua materna ». Yo decía : « Pero lengua materna, yo no estoy hablando cabécar, mi idioma indígena, o el bribri ; ésa no es mi lengua materna. » Pero yo tenía que obligarme, y me costó mucho.

Y los educadores de aquel entonces no tienen la culpa : estos colegas tenían que guiarse por los programas de gobierno, que eran borrar todo el idioma bribri, el idioma cabécar, cualquier otro idioma indígena de Costa Rica, porque es un obstáculo. Había que aprender

español, por ley, y además, a partir del español, ir adoptando la religión católica apostólica romana. Eso era así, constante, y todas las leyendas, las historias cabécares y bribri, para muchos era brujería, cosas diabólicas, cosas malas, prácticas mágicas...

Entonces hubo una lucha grandísima, en lo que toca a la lengua. En cuanto a materia histórica, estudios sociales, no había nada. Yo sabía que yo era indígena, pero no hay libros, no hay nada que lo diga ; los compañeros colegas nos decían que en Costa Rica unos grupos indígenas llamados bruncas, huetares, chorotegas, trabajaban, labraban el oro y la plata, y hacían huacales, petates, de esas cosas... bueno. Pero como el indígena fue historia, no, nada. Pues yo decía, con otros compañeros : « Y nosotros, qué somos ? Pues no aparecemos, en ningún momento. » Eso fue en los años 60. Yo salí de la escuela año 68, y todavía esos programas continuaban.

Pero en el año 50, vino un escritor mexicano ; escribe algo del cabécar, no muy bien, pero, a pesar de todo, y como primer intento, es bueno. Luego una antropóloga costarricense, Doctora María Eugenia Bozzoli, ha escrito bastante. Ella, de los años 50 a los años 60, se ha dedicado a escribir en cuanto a los pueblos bribris. Toda la religión, completa, del pueblo bribri. Pero ella lo hace desde el punto de vista antropológico : sujeto-objeto. Escribe lo que nosotros padecemos, lo que vivimos ; no nos escribe. Pero a pesar de todo es un buen material, nos va bien.

Y a partir de los años 70, conocimos la historia, que nos dice que las diferentes tierras fértiles, llanuras, etc., con la colonización fuimos — los antepasados — despojados de esas tierras, ubicándonos en lugares inhóspitos, en las cordilleras. Y en esto participaron los gobiernos nuestros, que cedieron las grandes llanuras de Costa Rica a las compañías extranjeras, la United Fruit C°, etc. Hasta el día de hoy estas tierras, la mera llanura de Costa Rica, están en manos de compañías extranjeras. Llegaba la compañía, quemando ranchos, intimidando, matando, y vámonos ; todos mis hermanos fueron a parar a las cordilleras, hasta el día de hoy. Es una explicación rápida.

Costa Rica dice que no hay indígena pero prácticamente Costa Rica, Ud lo ve, físicamente, Costa Rica es mestiza. No es española, es mestiza, sí. Aquí los huetares, los heredianos, los de Cartago, son hermanos indígenas. Pero ellos perdieron su historia, sus raíces, no conocen nada... La colonización fue tan fuerte que no quería ver nada con ellos. Pero gracias a Dios, gracias a Sibú, gracias a la Naturaleza, nosotros seguimos sobreviviendo, en una medida.

En los años 70, yo estudié para graduarme, y con un grupo de estudiantes nos organizamos, que hay que hacer algo, en Costa Rica, que nos reconozcan como pueblos indígenas.

P. — ¿ Dónde estudió ?

R. — Yo estudié en Talamanca, en una escuela de Buenos Aires. Estudié en el colegio de Buenos Aires, un colegio del gobierno.

P. — ¿ Con una beca que tuvo ?

R. — Yo no conocía qué era beca. Yo estudié en condiciones muy lamentables : tenía que viajar 12-14 kilómetros todos los días al colegio, a caballo. A las tres de la mañana iba al colegio, y del colegio llegaba a casa ; todos los días viajé, bajo lluvia y bajo sol. Nadie nos ayudó si no estudiamos. Cuando llegaba a quinto año, estaba María Eugenia Bozzoli, tenía una Fundación, y ésta nos dio beca. Eramos diez en aquel entonces, de los años 70. Y nos graduamos diez indígenas, primer grupo de diez indígenas que se graduó a nivel secundaria. Yo abrí un camino a los otros compañeros. Ya sabíamos qué es beca, qué es ayuda, ya solicitamos.

Después de eso, yo ingresé a la Universidad de Costa Rica. Primero, Universidad Nacional, estudié biología tres años, no me gradué, me casé. Después ingresé la Universidad de Costa Rica, estudié Educación, y me gradué : esfuerzo propio, aquí el gobierno no nos ayuda. A pesar de que en los foros internacionales, en las Naciones Unidas, OEA, etc., « país democrático », con todo se echa las flores, pero eso es : de aquí, de boca para allá.

Entonces, estos grupos compañeros luchábamos, ya veníamos a hablar con el Ministerio de Educación Pública, en cuanto a educación en estudios sociales, porque debemos actualizar la historia, actualizar la realidad ; y en todos los casos, acabemos con la obligación religiosa. Ya entonces, sí nos incluyen, un poco, y ya mejoró en estudios sociales, ya algunos libros aparecen, de los indígenas actuales, de las cosas esas que viven... Y entonces hay un libro del Ministerio de Educación Pública, escrito en bribri, es de los textos bribris ; ya eso es más que un libro, verdad, es material de consulta. Por lo menos es una visión un poco objetiva de la realidad. Y hay otro para pintar : éste se fue adecuando poco a poco... Esas luchas hemos dado hasta que nos dieron una Asesoría indígena ; ahora la quieren suprimir... Y así, hasta el día de hoy, los educadores hemos estudiado por esfuerzo propio, la mayor parte.

2. *La reivindicación de una identidad fundada en la tradición.*

P. — Ud estudió pues en español ; y ahora, ¿ en qué tipo de escuela da clases ?

R. — Otra lucha que los educadores hemos luchado es esto : porque decir « lengua materna » si mi lengua es *stsawö we*, si yo puedo escribir en bribri, en cabécar. Si hablamos, « Libertad de expresión » ! ; llevemos esa frase a la práctica. Hemos llegado a hablar con el Ministro de Educación Pública, con el Asesor, estamos siendo aceptados, ya tenemos por lo menos esta libertad, y cátedra de bribri. A pesar del programa español, también yo escribo mi idioma.

Yo le puedo decir a Ud : el español ha perdido tantos valores, por qué ? porque todo nos viene de Estados Unidos. Costa Rica está perdiendo mucho valores. Asimismo si nosotros guardamos en Costa Rica los valores autóctonos de los antepasados, si mi pueblo guarda sus valores, seremos muy ricos. Y yo puedo aprender de esta sociedad lo bueno, y lo malo ; yo puedo medir ; pero si no tengo formación, la conciencia de mi pueblo, de mi cultura, me lo voy a aprender de otros pueblos, voy a tener una vida distorsionada...

Solicitamos pues la Universidad de Costa Rica que nos dé Departamento de Lingüística, formación lingüística. La Universidad ha escrito, es uno de los primeros intentos que se han hecho, este periódico *Biyo Chokname*, en bribri : es uno de los esfuerzos grandes que se han hecho. Muy bueno. Y entonces este Departamento de Lingüística nos ha dado una formación con la escritura del idioma bribri-cabécar, porque no es igual que el español : sonido nasal, sonido palatal, etc. Entonces la Universidad, Departamento de Lingüística, se ha especializado : hay doctores en esta rama ; con ayuda de informantes, se han escrito diccionarios : hemos colaborado, y la Universidad los ha editado ; nos ha ayudado en este campo de la escritura. Entonces nos hemos educado nosotros, nos hemos formado, y no queremos que esto se muera. Actualmente trabajamos en eso, la alfabetización en la lengua materna autóctona.

Este es también otro libro en bribri. Y después yo personalmente escribí estos libritos con una compañera, es en cabécar. Son cuentos, leyendas, ideas muy ecológicas. Ahora queremos sacar otros dos, pero no hay presupuesto ; ahí está diagramado, pero no se ha publicado, no hay recurso económico para eso.

3. *Una responsabilidad solidaria : realizaciones y dificultades. Libros y formación.*

Este otro librito, ya no hay, sólo yo lo tengo. Ahí, el mapa de Costa Rica, la ubicación de los pueblos indígenas en Costa Rica. Ud puede ver las casas, la gente. Esta fotografía es fiel, la realidad de mi pueblo, las casas, muchas cosas.

P. — ¿ Es en Talamanca ?

R. — No, este libro recoge toda Costa Rica. Hay guaymíes, guatusos. Eso, en cuanto yo te estoy hablando con visión de educador, visión como maestro, como material para la formación. Para nosotros los educadores, al individuo hay que formarlo, con conciencia ; de ahí el individuo puede salir adelante.

Y últimamente, yo colaboré en una antología ; yo escribí esta parte, una leyenda, en este libro que es libro de literatura para niños.

P. — ¿ En qué escuelas se usan estos libros ?

R. — En Talamanca todos nosotros practicamos con estos libros. Esto es lo único que hasta el momento hay en Costa Rica.

P. — ¿ Es únicamente para el cabécar ?

R. — No, en cabécar y en bribri. Es que yo sé hablar los dos idiomas autóctonos.

P. — Pero, para los otros idiomas, ¿ no existe nada ?

R. — Sí, tienen libros, pero muy pocos. Uno o dos libros. Yo no los tengo. Es que como yo trabajo en la zona y yo manejo los dos idiomas, entonces ya, me interesaba por esto. En otras comunidades no hay libro, no hay nada. Pero éste es un primer intento ; nosotros queremos que a nivel nacional esos otros compañeros publicaran en sus idiomas. Yo estoy en una asociación de ochenta educadores indígenas. Pero esos ochenta son bribri-cabécar. Queremos ayudar a los demás compañeros, pero son muy pocos, ellos dicen que es difícil para reunir las condiciones. Pero somos nosotros los que tenemos que estar en esto.

Y así yo le decía a la gente : « Estoy cansado, está bien como conocimiento universal ; yo leí en Pinocho, Caperucita Roja, un montón, las Mil y una noches, Alí Babá y sus cuarenta ladrones, etc. » Yo mismo les decía a mis amigos : « Pero si mi pueblo tiene una rica historia, cuentos, anécdotas, pero en cantidad : adónde está ? » Está oral, no está escrito, falta escribir. Yo, último tiempo, me he dedicado a escribir. Pero el problema grande es que para esto hay que tener recurso ; Derechos Humanos nos ayudó en mil dólares para publicar eso. Pero el esfuerzo sí tenemos : actualmente cinco compañeros van a graduar bachillerato, y el año entrante empezamos licenciatura y queremos hacer una tesis sobre esto. Queremos recoger todo.

— *Relaciones con la CONAI (Comisión Nacional de Asuntos Indígenas).*

P. — ¿ Cuáles son sus relaciones con la CONAI ?

R. — CONAI es del Estado. Ese edificio se está cayendo de gente, pero mi pueblo sigue con problemas, y no tiene capacidad para resolverlos. Ellos pueden hablar, pero son del Estado, visión del Estado, visión paternalista.

P. — Ud dice que CONAI es del gobierno ; sin embargo el Secretario General de CONAI se queja de que en realidad el gobierno no hace casi nada, e insiste esencialmente en el hecho de que CONAI es autónoma, o sea que no quiere ni debe depender de otro ministerio, que ellos toman las decisiones, ni admiten presiones, que todo lo hacen con vista al bien de los indígenas, y no con miras políticas.

R. — Dicen ellos. Pero... Actualmente, está Unidad social-cristiana en el poder. La gente que está ahí es social-cristiana. Mañana gana Liberación Nacional, y esta gente se quita, se pone Liberación Nacional. Eso ha pasado en CONAI : por más que ellos digan, es así.

Y CONAI, lo que está dedicada a hacer : divisiones. Nosotros queremos que el pueblo bribri-cabécar sea un solo pueblo, y han hecho reservas en terreno cabécar, varias reservas. Ponen la ley, condiciones, reglamento, que yo, siendo de un pueblo, no puedo pasar a otro pueblo, ni puedo comprar : ¿ por qué ? Si yo soy cabécar igual que mis hermanos indígenas, y vivo en un solo país... Más bien, están creando algo inconstitucional.

P. — ¿ No tienen libertad de tránsito ?

R. — No. Es inconstitucional.

4. *Problemas políticos.*

— *La cédula.*

P. — ¿ Qué opina del problema de la cédula ?

R. — La cédula, a la CONAI nunca le ha interesado.

P. — Opina que no hay tal problema, que es sólo de los guaymíes, los cuales no son costarricenses sino panameños, y que por eso no tienen cédula.

R. — Voy a explicarte. Este pueblo guaymí, un ejemplo : qué pasa, llegó alguien y dijo : « Costa Rica es aquí, Costa Rica es para acá. » Una cultura quedó dividida, un pueblo quedó dividido. Guaymí costarricense, guaymí panameño. Ellos dicen : « Estos son emigrantes panameños » ; los otros panameños dicen : « Estos son emigrantes costarricenses. » Caramba, si es un pueblo que ha vivido toda una vida ; y ellos lo dividieron por división política. No es problema del pueblo, sino le hicieron problema. Por lo tanto lo hemos llevado a Derechos Humanos ; hasta hemos logrado que les den cedulación. Cómo va a ser que a mis hermanos indígenas les nieguen la residencia, en caso de que son extranjeros ?

P. — Los demás indígenas, ¿ tienen todos cédula ?

R. — No todos. Aquí en Costa Rica, hay cabécar que no tiene cédula. Es que hay hermanos indígenas que viven en las montañas, no saben, entonces nada hacen, no se inscriben en el Registro Civil. O los empleados de Registro Civil no llegan aquí, a pesar de que Costa Rica es tan pequeña. Entonces crecen muchachos sin cédula, sin registro... sin escuela tampoco. En Talamanca, la cordillera de Talamanca es enorme, y viven mis hermanos indígenas que no tienen escuela.

— *Las reservas indígenas.*

P. — ¿ Todos los indígenas viven en una reserva, o bien pueden algunos vivir en un lugar apartado que no forme parte de la reserva ?

R. — El gobierno y la misma CONAI han querido que nosotros los indígenas viviéramos en una sola reserva, una sola para todos los indígenas. Yo pienso que el problema de las reservas es el siguiente : se creó una ley que no permite que el indígena tenga títulos de propiedad. El título está a nivel de la asociación de la reserva indígena. Si yo no quiero vivir en la reserva, y quiero vivir allá, en otra parte, qué sé yo : soy libre, no, de vivir donde sea... Pero la posición de CONAI con nosotros es que los profesionales se gradúan, se van, no quieren estar en la reserva. Al contrario, yo he trabajado 12, 13 años en comunidades indígenas. Y hemos luchado con esfuerzo. Nosotros somos no gubernamentales ; somos empleados del gobierno, pero luchamos. Además, tenemos asociación propia. En Talamanca se fundó el año pasado.

También hay asociación ASOPROVITA : son unos agricultores que

se unieron para vender sus productos ; ellos son socios y producen, venden ; hay intercambio, ellos mismos hacen transacción con las compañías, directo : beneficio directo, para eliminar un poco al intermediario. Porque los camioneros que van allá son intermediarios, y nosotros allá salimos perdiendo.

P. — La comunidad bribri es particularmente activa ; ¿ tienen también asociaciones los demás grupos ?

R. — Sí, todos tienen asociaciones. Pero las asociaciones de nosotros son más activas, quizá porque tienen más profesionales, más educadores. Hay algunas que ya tienen ingeniero. Los bribris y cabécares son los más numerosos en Costa Rica ; entre los dos grupos podemos reunirnos unos doce mil, diez mil. No es mucho, es poco. Pero como pueblo, una gran historia como pueblo... Uno estudia en la Universidad : dicen que el modo de producción del sistema capitalista tiene que eliminar todo esto para poder subsistir, que se tiene que vivir en esta sociedad. Bueno, yo no sé si será eso : matar una cultura, matar a un pueblo, para comprar refrigeradoras. Yo veo mucha gente que vive en la ciudad, en la capital : busca. Ya no soportan la urbe. Quieren ver la montaña, ver este río, sentirse libres, porque ya estamos así. Y los indígenas estamos acostumbrados así, a agarrar los pájaros... Yo pienso que el desarrollo tiene que ir paso a paso. Bueno, nosotros en Talamanca ya tenemos luz. Ya tenemos refrigeradora, la tele, agua potable. Hemos luchado por teléfono, ahora tenemos teléfono. Otras comunidades no los quieren...

P. — Y ¿ qué fue la Operación Cobra ? Entró la policía anti-droga en una reserva, y ¿ procedió con brutalidad ?

R. — Ya, volvemos otra vez. En Costa Rica, celebrar los cien años de libertad, no, no está bien. Se dice que no hay militares : pero esos policías son militares. A dónde son graduados ? La West Point, Estados Unidos, y aquí, en la Canal de Panamá : todos son graduados militares, todos esos coroneles son militares. Qué pasó con el Comando Cobra ? Llegó allí, intimidó a la gente, llevó mi gente ; a los hermanos indígenas los llevaron así como rehén : no comieron, no bebieron, a lo salvaje, como si estuvieran en El Salvador, o Guatemala, u otro país de militares. Y agarraron los narcotraficantes, los masacraron, así a estilo militar, a lo salvaje. Y Costa Rica que se precia en decir que somos sin militarismo, sin nada... Que ocurran estas cosas es una vergüenza ante el mundo. Y hace pocos días, en la reserva, llegó el delegado cantonal de mi pueblo, metiéndose en una casa, rompiendo la casa. Y una casa se puede allanar, pero con una orden del juez competente, está bien, puede entrar. Pero no : él llegó a abrir la puerta, y entró y se metió. Eso es abuso de autoridad.

Claro, porque ellos están formados militarmente ; no son policías civiles, son militares. Entonces, en ese sentido estamos muy mal, el mismo Ministro se da cuenta. Y es triste que esto pasa ahí en mi comunidad. Entonces, hasta dónde Costa Rica va a estar alabándose de que « somos libres, soberanos, que la libertad se respira »... Si en cualquier momento, yo estoy durmiendo, a la una de la madrugada, a las dos, llegan los militares y se meten cuando quieren ! No puede ser.

5. *Situación internacional y solidaridad amerindia.*

Bueno, otra cosa, ya a nivel internacional. Costa Rica gasta miles de recursos económicos en nombre de los pueblos indígenas, y nosotros vivimos en unas condiciones paupérrimas. Y ahora, con el narcotráfico : ha llegado la gente, han metido ladrones en las comunidades de nosotros : « Hay que sembrar marijuana », y la gente siembra. Por qué ? Para ganarse la vida fácil ; con la crisis económica que padece la nación, los pueblos tratan de sobrevivir de una manera. Y ésa es la lucha de nosotros. El gobierno muchas veces tiene la culpa. Y ahí las drogas están a vista ; en este momento cocaína la gente llega a vender. Es una cosa muy grave, muy triste, muy dolorosa.

P. — ¿ Están Udes en contacto con el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas ?

R. — Sí, somos parte de él. Nosotros somos una cadena enorme. Participamos en eso. Nosotros no vamos a celebrar el 12 de octubre, vamos a celebrar el 11 de octubre, que es el último día del indígena, del hombre americano ; el 12 de octubre se viste de luto América. Porque aquí hubo sangre, aquí hubo muerte, aquí hubo enfermedades que masacró millones de hermanos indígenas. Y después vino la organización política : muchos hermanos indígenas son militares...

Yo estuve una vez en Honduras. Y en río Lempa, en Honduras, como en El Salvador, matan campesinos indígenas ; eran señoras que venían con chiquitos, huyendo de la guerra... Llegaron y : rrropapapapam ! Con ser un pueblo indígena, nosotros damos cuenta porque nos llamamos unos a otros, qué está pasando en otros países. Desde quinientos años ha habido masacres en toda América. Masacres y más masacres, explotación de la fuerza de trabajo también, y los hermanos indígenas han sido violados, han sido... Por lo menos somos una generación que nos damos cuenta y a veces lo denunciamos a los institutos que tenemos aquí, y también a Derechos

Humanos. Todo lo que pasa en Costa Rica con los pueblos, lo pasamos a nivel internacional, para información.

Además hace poco tuvimos un congreso aquí en Talamanca, pero a nivel de Centroamérica, en que nosotros, los educadores del área centroamericana, vamos a presionar al Estado, que nos publique estos libros, para tener libros propios, de la zona. Para tener leyendas, o cantos, sobre árboles, sobre plantas de la zona, sobre el río, la historia de la zona. Muchos de mi gente saben de río Duero, de río Nilo, pero no conocen el río de su pueblo. Estamos perdiendo ; porque la degeneración de la forma de vivir mi pueblo se debe a eso : se han perdido los valores. Por eso me interesa la formación consciente, académica.

P. — ¿ Hay mucha atracción de la ciudad para los jóvenes ?

R. — Sí, demasiado, montones. Porque, como te digo, si hay televisor, todo llega a la casa, directo ; y periódicos, y la radio. De San José a Talamanca quedan cinco horas nada más, hay buena comunicación terrestre. Pero no importa. Por eso yo digo : si yo puedo venir a la ciudad, puedo estar a donde sea, pero mientras yo sea consciente de mis raíces, eso es lo más importante.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
nº 59, pp. 59-65, Toulouse, 1992.

Jacinto GUAMAN,

Ex-Vice-presidente
de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Entrevista realizada el 23 de Noviembre de 1988,
por Roberto SANTANA,

IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail.

Campesino de una comunidad de la provincia de Cañar, formado en los cursos de capacitación organizados por instituciones de la Iglesia Católica, Jacinto GUAMAN es uno de los fundadores del ECUARRUNARI, movimiento de los indígenas quichua de la Sierra. Es también líder fundador de la Unión Provincial de Cooperativas Campesinas de Cañar (UPCCC), organismo que reúne a la mayor parte de las comunidades indígenas de la provincia, y uno de los defensores de la línea « etnicista » al interior del movimiento indígena ecuatoriano. Vice-presidente de la CONAIE entre 1986 y 1988, luego de abandonar esta responsabilidad regresó a su comunidad de origen y a sus responsabilidades en la UPCCC. El contexto en que se da esta entrevista es interesante por dos razones : la primera, porque acaba de lanzarse por la CONAIE la campaña de los 500 años de resistencia india *y, la segunda, porque un intenso debate interno a propósito de las perspectivas políticas de los indígenas tiene lugar en el seno de esa organización.*

P. — Hasta ayer Ud era Vice-presidente de la CONAIE, me gustaría que hable de su experiencia y también de lo que Ud piensa que la organización debería ser y hacer en el futuro.

R. — Bueno, pienso que hay que trabajar por una mejor organización, o sea, que la CONAIE venga a ser una organización sólida y fuerte. Para ello debe haber una mejor comprensión entre el ECUARRUNARI y las CONFENIAE (1), dejar a un lado todos los

(1) Ecuador Runacunapac Richarrimui et Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana.

resentimientos personales y políticos que existen en cada una de las regionales, y mas bien seguir trabajando hacia la consolidación y, como se dice, hacia una autodeterminación de los pueblos indios. Identificándonos como indígenas y mirando hacia una consolidación de la CONAIE, si nosotros mismos, los dirigentes, nos vamos con otros, desatendiéndonos de la unidad necesaria, eso va a traer quizás muchos daños. No solamente para las personas sino para las organizaciones. Miramos la CONAIE como que debe ser la única organización indígena, o campesina también diríamos, y debemos apoyar todos sus proyectos. Yo pienso que la unificación (organización) va a ganar con la creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena (2), sobretodo la mejor comprensión entre las Directivas de la CONFENIAE y el ECUARRUNARI.

Nosotros, como ex-dirigentes vamos a regresar a nuestras bases en las comunidades, a nuestras organizaciones locales, y desde allí nosotros vamos a difundir lo que es la CONAIE y a fortalecerla, porque eso también depende de las *comunas* (3). En mi caso, es cierto que la UPCC debe irse fortaleciendo en toda la provincia, porque no hemos logrado todavía trabajar de esquina a esquina, como se dice. Hemos tenido un poco de obstáculo con la ASUAC, que es filial de la FENOC (4), pero estamos tratando de coordinar y eso es lo que hemos venido proponiendo allí. Y eso lo han bien acogido los demás compañeros. Es decir, que en la provincia no debemos poner linderos, decir, en este caso, « hasta aquí es la UPCCC y hasta aquí es la ASUAC. Mas bien insistir en que la causa que tenemos es la misma, los objetivos que se trazan las organizaciones también son los mismos. Entonces, mas bien se trata de reforzar este objetivo en forma conjunta. Yo creo que después de algunos años habrá una comprensión entre las dos organizaciones, para que haya, si es posible, una Central única de trabajadores indígenas y campesinos. Deberá ser el trabajo nuestro o por separado.

P. — Cuál es el rol de la CONAIE en estos diferendos ? La CONAIE debería aceptar este « champús », entre indios campesinos y todo ? (5)

---

(2) Creada por el gobierno del presidente BORJA para orientar, dirigir y ejecutar los programas escolares bilingües dirigidos a la población indígena del país.

(3) Marco jurídico de las comunidades.

(4) Federación Nacional de Obreros y Campesinos.

(5) La pregunta la hace una tercera persona presente en la entrevista. El término « champús » hay que entenderlo como mezcla o revuelto.

R. — De acuerdo, en el Congreso de Cañar se decía que estos campesinos deberían estar afiliados a la CEDOC (6) o a la FENOC porque ellos de alguna manera distorsionaban los intereses de las poblaciones indígenas, entonces el objetivo de algunos dirigentes es que la organización sea netamente indígena ; pero otros dirigentes dijeron que sea netamente campesina, que debe ligarse con la otra, la organización sindical, con los obreros de las ciudades. En el caso de la UCLE, que se enfrenta con los Shuaras, se piensa que por ser sus socios emigrantes del Azuay hacia Morona-Santiago tienen otras ideologías, otras ambiciones e intereses que en el caso de los indígenas ; pero, para mí, el objetivo es el mismo y creo que en eso sería bueno de ir entrando en una comprensión. Es igual que lo que pasa con las centrales sindicales, vemos por ejemplo que la CTE está asesorada por el Partido Comunista, en el caso de la CEDOC, los defensores son los socialistas. Para mi modo de ver, en el caso señalado, están los partidos políticos que quieren también influir en el movimiento indígena. Porque hay que ir dejando de lado los partidos políticos, y es buscando la unidad misma donde hay que ver en el caso de la FENOC, pues allí también hay indígenas y campesinos.

P. — Lo que acaba de decir, tiene que ver con la autonomía política, con la independencia ? Puesto que el sistema político ecuatoriano tiene sus formas de participación, Congreso, Consejos Provinciales, Municipios, cómo la autonomia india puede hacerse un camino ? Es que, por ejemplo, van a hacer la experiencia parlamentaria ?

R. — Realmente, siempre hay que mantener total independencia de los partidos políticos y con eso no quiero decir que estamos fuera de la política de la nación. No queremos los partidos políticos porque se manipula, se influencia por influenciar. Por ejemplo, cuando un partido político quiere utilizar a la organización no lo vamos a dejar. Debe haber conversaciones directas como para poder participar con los partidos políticos, respetando nuestra dignidad, que tiene también derechos democráticos. Nosotros, en el caso de Cañar por ejemplo, teníamos pacto puntual primeramente con el FADI (7) y luego (lo hicimos) con el Partido Socialista para tener un Concejal en el cantón de Azogues. Cómo se apoyó al FADI ? Nosotros dijimos : « los apoyamos pero nos dan este puesto, o bien

---

(6) Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos.

(7) Frente Amplio de Izquierda, movimiento animado por el Partido Comunista.

negociamos con otros ». Es igual lo que ha pasado en Imbabura. Es una situación local, eso no quiere decir que seamos miembros o dependientes del partido político.

P. — Eso es, entonces, una política de compromisos bien precisos con los partidos ?

R. — Eso sería mas bien el desenmascaramiento de un partido político que diga : « hasta aquí fuiste nuestro » pero que luego quiera descalificar y mandar sacando al compañero que está representando. Eso sería realmente serio, quizás una vergüenza para ellos. Los acuerdos serían con nuestros propios planteamientos, con nuestra propia identidad.

P. — Y para el futuro un poco mas lejano, piensa Ud en la posibilidad de éxito de un movimiento político de los indígenas, llamando a participar en las elecciones como hacen los partidos ?

R. — Realmente, aquí en nuestro país hay una Constitución, hecha por algunos representantes, no de los indígenas, sino mas bien de otros poderes y lo que la CONAIE viene planteando es la reforma de esta Constitución. Nosotros aspiramos a que como organización (la CONAIE) envíe sus representantes al Congreso Nacional, sin pactos con partidos políticos.

P. — O sea que sería Ud partidario de hacer la experiencia del Parlamento...

R. — Y no sólo del Parlamento si es el caso que esta Constitución se reforma, si las cosas se facilitan.

P. — Pero, ahora, si no se acepta la reforma de la Constitución, se entiende que un grupo de ciudadanos en este país se reúne, junta las firmas necesarias y puede inscribir un movimiento político...

R. — Pero ya eso es la formación de un partido político, a lo que yo me estoy refiriendo es como organización, (la CONAIE) como tal. A través de la reforma de la Constitución tendríamos entonces acceso libre diríamos, no como partido indio, porque no podemos pensar como partido político indio, sino como organización indígena autónoma, con acceso directo. No (estamos) por votar en elecciones sino mas bien que la organización sea una Asamblea General, o Congreso que nombra compañeros de confianza. Por decir, el compañero tal va a tal dignidad, al Parlamento Nacional, al Consejo Provincial o al Consejo Municipal. Eso es, mas o menos, lo que se pretende.

P. — La Constitución, al final de cuentas, se reforma en el Congreso Nacional, yo vería mas claro todo esto, si Uds tuvieran un

grupo parlamentario : imaginemos que tengan en un momento 10 ó 15 diputados, o mas, sería una fuerza parlamentaria con la cual promover y agilizar la reforma de la legislación : no le parece que sería interesante de trabajar por ahí ?

R. — Esa es la idea de la organización, la cosa es tener acceso. Desgraciadamente hasta aquí, durante 500 años, nosotros no hemos tenido acceso a las dignidades, que nuestros antepasados tuvieron. Eso tenemos que ir recuperando según como dé lugar, como forma pacífica, a veces tendremos que reaccionar (mas fuerte ?). Tenemos que hacer conciencia a la gente mestiza para que se quite de la cabeza las ideas racistas. Estos trabajos se están realizando a través de la *campaña de los 500 años*. Muchas veces con esto la gente se da cuenta, mas allá de una forma folklórica. Por ejemplo, en la ciudad de Guayaquil, el día 12 de octubre se hicieron grandes marchas en este sentido. En este año, con los seminarios que hicimos, con el desfile realizado en contra de los 500 años de la *invasión* a América, mas o menos vamos haciendo conciencia a la gente y quizás tengamos el apoyo de muchos de los sectores populares, como son los obreros, los intelectuales, los profesionales y estudiantes.

P. — La participación política, habrá que entenderla en el marco de lo que Uds llaman « ganar espacios al interior del Estado » ?

R. — Tomemos por caso la Dirección Nacional de Educación Indígena (ENEI). Es la lucha de largos años (el resultado) ; no es que el Parlamento lo ha hecho por compasión del indio, sino el resultado de una presión, de una exigencia permanente de la organización. Entonces, por esta razón, pensamos en posibles accesos, que por medio de eso se puede tener espacios que eran sólo de los poderosos. Ya nos han dado la ENEI, pero con eso no vos van a tapar la boca, mas bien es una partecita de lo que corresponde de derecho al pueblo indígena. Pero, además, nos queda luchar por otras cosas mas grandes.

Con la educación indígena vamos a educar a nuestros compañeros, a nuestros hijos, pero con eso no vamos a quedarnos. Está por ejemplo el problema de la tierra. Se trata de ir analizando con el IERAC (8) y con el Ministerio de Agricultura, para que se cree alguna Sub-Secretaría también dirigida por los indígenas. Esto puede ser también en el INCRAE (9). Pienso que esto sería una chance para

---

(8) Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y de la Colonización.

(9) Instituto Nacional de la Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana.

la organización, para su madurez. El proceso mismo para buscar este cambio es la lucha permanente.

Por las mismas razones aspiramos al Parlamento nacional, pero al mismo tiempo aspiramos también a tener dos o tres representantes en la Junta Monetaria. Allí, ni los indígenas ni los trabajadores tenemos derecho a una revisión (control), no tenemos acceso a una serie de niveles de ésos. Nada mas que estamos en permanente caridad, a pesar de que el Estado recibe los fondos internacionales y recibe también los impuestos a los predios rústicos. Pero desgraciadamente al pueblo no llegan esos aportes hechos a la caja nacional e iniciativas como ésta, permitirían que se devuelva esa cantidad, entregada a sectores potentes económicamente y no a los indígenas ni a los campesinos.

Está también el caso de los tribunales, en particular el Tribunal de Garantías Constitucionales. Allí, sabemos que los mestizos tienen esa representación, pero los indígenas no tenemos y, sin embargo, debe haber también esa dignidad para los indígenas. Los indígenas, por cualquier motivo, por cualquier problema, o para realizar cualquier estrategia, tienen realmente que presionar. Pero, realmente, el Tribunal Electoral, por ejemplo, no nos interesaría porque nosotros no somos partido político. No tanto por desconfiar de este camino sino porque no podemos hacer esas tácticas.

P. — Aprovechamos para hablar de los 500 años ? No piensa Ud que tanta animación que se está haciendo es terreno para muchas recuperaciones en el interés de ciertos partidos políticos ?

R. — Algunos partidos políticos nos han querido captar, esa es la verdad. Pero eso depende de nosotros, no del momento en que ellos quieren manipularnos a nosotros. Mas bien que quieren aportar, como por ejemplo, en el caso de la promoción. Ello no quiere decir que sean nuestros abanderados. No ! Mas bien a través de los 500 años quieren hacer tomar conciencia al pueblo que existen también las comunidades indígenas, porque eso es lo mas importante, difundir qué significan los 500 años de esclavitud, de explotación, de analfabetismo...

Por ejemplo, en el caso de la Amazonia, no hemos dicho todavía todo de los 500 años porque todavía no se acaban las invasiones, de las compañías petroleras, de la colonización. En cambio, en la sierra son 500 años de esclavitud que hemos tenido. Como hay muchos que se tapan los ojos, los oídos, entonces eso es lo que se quiere hacer, que haya conciencia. Durante cinco siglos hemos perdido todo y no podemos recuperar la dignidad nuestra, de los indígenas. Esto es lo mas importante que estamos difundiendo en las comunidades.

Esto mismo se ha dialogado con algunos partidos políticos, es decir, que no se aprovechen de esto pues el trabajo es de la organización. Se ha dicho también que se tiene como objetivo que se aporte con algunas investigaciones o biblografías o alguna recopilación de documentos antiguos. Eso es lo que vamos a seguir insistiendo al hablar de los 500 años, porque ellos también son herencia de los explotadores.

P. — Digamos que se ha creado otra historia, la historia de la dominación por la sociedad blanco-mestiza...

R. — Eso es lo que se dice. Como partidos, como pueblo, como intelectuales es bueno que tengan otra visión, que tengan ese reconocimiento de una raíz cultural que también pertenece a ellos ; el fin es que no se abanderen ellos (los indígenas) como partido político. La CONAIE hace entonces su campaña para que la gente se dé cuenta que el indio exige y que también puede transformar la sociedad, no solamente la indígena, sino también la mestiza, a largo plazo, claro.

P. — Algo que tiene que ver con esto : las organizaciones indígenas empiezan a promover la escritura, que la gente haga análisis escritos, que haya una voz escrita de los indios, que hagan investigaciones también. Ud piensa que es necesario ver esto como urgente ? Como una necesidad para todo lo que viene, digamos tanta cosa política ?

R. — Realmente son necesarias esas cosas, la investigación escrita por ejemplo. No sabemos, la CONAIE ni ninguna otra organización quizás, cuántos títulos de propiedad tienen las grandes haciendas. Haciendo investigaciones en Cañar en tiempos de la reforma agraria no se encontraron los títulos de propiedad de las haciendas de la Curia. En el caso de mi comuna, ella tiene título de propiedad de 1603 cuando un conquistador deja vendiendo para algunos indígenas. En otros casos, es posible que haya títulos de propiedad vendidos por los mismos españoles que han estado por acá, o quizás la misma Corona española o los Reyes españoles vendieron a algunas comunidades indígenas. Sabemos de casos, pero poco precisos. De todo eso habría que preocuparse.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 67-70, Toulouse, 1992.

Evaristo NUGKUAG IKANAN,

Presidente de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Perú.

Entrevista realizada el 7 de Julio de 1992 en Lima (Perú), por Françoise MORIN,

IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail.

Fonde en 1977 le Conseil Aguaruna Huambisa (CAH) dont il est le président jusqu'en 1983. Met sur pied en 1981 l'Association Interethnique de Développement de la Forêt Péruvienne (AIDESEP) dont il est le président jusqu'en 1989.

Crée en 1984 la Coordination des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien (COICA) dont il est l'actuel président. Reçoit en décembre 1986 du Parlement Suédois le « Right Livelihood Award », Prix Nobel Alternatif de la Paix, pour la défense des droits des Peuples Indigènes, en qualité de fondateur et de premier président du CAH, de AIDESEP et de la COICA. Reçoit en avril 1991, à l'occasion de la « Journée Mondiale de la Terre », à San Francisco, de la Fondation Goldman le « Goldman Environmental Prize 1991 » pour son travail d'organisation des peuples indigènes amazoniens et pour son action en faveur de nouvelles alliances pour la défense de l'environnement amazonien.

1 *P. — ¿ Que significa la conmemoración o contra-conmemoración del Quinto Centenario para los Pueblos Indígenas de la Selva ?*

R. — Nosotros rechazamos cualquier conmemoración del Quinto Centenario ya que la colonización de América trajo consigo el genocidio de muchos Pueblos Indígenas americanos y la destrucción de sus culturas. Por otra parte, debemos observar que algunas formas de contra-conmemoración, no tienen sentido o resultado efectivo para los Pueblos Indígenas Amazónicos ; ya que, a diferencia de otros, a pesar de haber sufrido también los efectos de la colonización, venimos luchando permanentemente por mantener nuestra identidad.

Existieron muchos casos de rebelión que evitaron el sometimiento de varios pueblos amazónicos. Las luchas de nuestros antepasados nos reclaman hoy no quedarnos en discursos y lamentos sobre lo pasado, sino lograr avances prácticos para nuestra efectiva libre determinación como Pueblos.

2 *P. — ¿ Cuales actividades de la COICA se relacionan con este evento ?*

R. — Los 500 años que han pasado se quedan todavía cortos, en sus efectos de etnocidio respecto a lo que hoy se está decidiendo en los centros de poder mundial respecto a la invasión, manipulación y destrucción de los territorios tradicionales que ocupamos y de sus recursos naturales. Mientras están planificando otros 500 años más de despojo y marginación, no podemos quedarnos sólo en la condena de los españoles.

Por esa razón, a la vez que somos muy críticos respecto a cualquier conmemoración, preferimos expresar nuestro rechazo dedicándonos a actividades que son realmente importantes como es la titulación de nuestros territorios, la protección de nuestro medio ambiente que también es el de toda la humanidad, y la defensa de nuestros derechos como Pueblos.

En tal sentido, hemos formado Alianzas para trabajos conjuntos, en cumplimiento de los objetivos señalados, con la Comunidad Ambientalista, con las Ciudades Europeas, y con todos los Pueblos indígenas de los Bosques Tropicales.

Asimismo, estamos avanzando en que se respete nuestros derechos de consulta y de participación, así como nuestras alternativas de cambio de las políticas amazónicas en los Organismos de Desarrollo Multilateral (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, etc.), en el Sistema de las Naciones Unidas, en las diferentes Comisiones del Tratado de Cooperación Amazónica y en diferentes instancias internacionales.

Finalmente, preferimos apoyar las actividades de contra-celebración que realicen de modo específico nuestras organizaciones miembros ; y no duplicar ese trabajo con actividades adicionales por nuestra cuenta.

3 *P. — Si el V Centenario tiene para Uds, poca importancia o ninguna, entonces ¿ cuáles son las preocupaciones y actividades centrales de las organizaciones de la cuenca amazónica durante este año ?*

R. — En el periodo 1992-1994 la COICA se propone los siguientes objetivos de carácter general :

1. Fortalecimiento institucional de la COICA y de las organizaciones indígenas amazónicas. Incluye metas sobre nuevas afiliaciones de organizaciones de Venezuela, Surinam, Guyana y Guyana Francesa; red de comunicación computarizada; apoyo a las acciones nacionales sobre los 500 años de etnocidio.

2. Impulso de las alternativas indígenas en los procesos regionales y globales sobre la amazonía. Lo que supone objetivos específicos sobre la demarcación y legalización de territorios indígenas; participación en las decisiones sobre políticas gubernamentales y fondos financieros; modificación de las políticas ambientalistas y forestales; afirmación de nuestros derechos humanos y derechos colectivos.

Esto incluye diversas acciones en las instituciones en las cuales viene participando y relacionándose la COICA tales como: el Tratado de Cooperación Amazónico (TCA), Fondo de Desarrollo Agrícola (FIDA), Parlamento Amazónico, Sistema de las Naciones Unidas (OIT, PNUD, UNESCO, FAO, CNUMAD, etc.), Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Comunidad Europea, Programa de Acción Forestal Tropical (PAFT), Organización Internacional de Maderas Tropicales (OIMT), Organización de los Estados Americanos (OEA) entre otras.

3. Desarrollo de Alianzas Internacionales en Defensa de la Unidad Amazonia Indígenas. La COICA ha establecido las siguientes:

Alianza Indígena y Ambientalista; basada en la Declaración de Iquitos (Mayo de 1990).

Alianza entre Pueblos Indígenas y Ciudades Europeas para la Protección de los Bosques Tropicales, el Clima y la Vida de la Humanidad; basada en los acuerdos y Manifiesto suscrito en la Ciudad de Graz, Austria, en Abril de 1991.

Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales, basada en la Declaración de Principios, Objetivos y Demandas Comunes, suscrita en Penang, Malasya, en Febrero de 1992.

4. Seguimiento de los procesos resultantes de la CNUMAD e impulso de las alternativas indígenas. En particular sobre las acciones de la « Comisión de Desarrollo Sustentable » creada por la CNUMAD para efectivizar los derechos de consulta y participación indígena contenidos en la Declaración de Río (punto 22), la Agenda 21 (Capítulo 26), Convención sobre Biodiversidad, Declaración de Principios sobre Florestas. Demanda de respuestas a la « Declaración de Kari-

Oca y la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas » aprobada por la exitosa y representativa Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas sobre Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo efectuada en la Aldea Kari-Oca (Río de Janeiro, Brásil) del 25 al 30 de Mayo de 1992.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
nº 59, pp. 71-73, Toulouse, 1992.

David VIÑAS,

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

Entrevista realizada en Octubre de 1991 en la ciudad de Buenos Aires, por Jean ANDREU y Claude CASTRO,

IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail.

NUEVE APUNTES PARA CONJURAR EL OLVIDO (de indios y genocidas)

> *« ... dejarles los niños de diez años para arriba, por temor de que sufran con la separación [las madres indias], es perpetuar la barbarie, ignorancia e ineptitud del niño, condenándolo a recibir las lecciones morales y religiosas de la mujer salvaje. Hay caridad en alejarlos cuanto antes de esa infección. »*
>
> Domingo F. Sarmiento, « Los Catriel », 25-XI-1878, *OC*, t. XLI, p. 297.

1. Me sugiere Jean Andreu la coincidencia de la « liquidación » del problema indio en la Argentina de 1879 con la sincrónica y obscena culminación en los Estados Unidos. En efecto, es así : no sólo sincronía, sino común denominador. Sobre todo si se tiene en cuenta que el explícito *modelo* del general Roca, de acuerdo a su notorio diario de campaña, es la estrategia norteamericana.

2. Más aún : la genocida empresa militar argentina sobre los indios de la Patagonia y luego del Chaco se lleva a cabo después de la despiadada guerra contra el Paraguay (1870), de manera análoga al arrasamiento de la cultura agrícola de los estados del sur (1865) que preanuncia « la gloriosa conquista del lejano Oeste ».

3. Si el centro de gravedad agresivo de los Estados Unidos se llama New York y el predominio *yanqui*, en la Argentina porta el nombre de Buenos Aires con su hegemonía porteña. Hegemonismo que no sólo permite entender el itinerario que va desde el virreinato borbónico e iluminista fundado en 1776 hasta la federalización de la aduana en 1880, sino la peculiar visión de los « triunfadores » del

puerto *progresista:* para los dueños de Buenos Aires, un montonero riojano de 1863, un paraguayo lopizta de 1870 o un mapuche de Río Negro eran, sobre todo, análogos por ser « hombres desnudos ».

4. Desde ya que en el mapa de América Latina podemos encontrar procesos similares donde el concepto de *cruzada* « blanca, civilizadora y cristiana » (en constante diacrónica), se superpone con diversas inflexiones ideológicas justificatorias provenientes de la *derecha positivista* y del darwinismo social. Porque si en Brasil se produce la feroz campaña de Canudos durante la llamada *republica velha,* en el Perú del « civilismo » encontramos hechos análogos, así como en Chile — después de la guerra del Pacífico — predomina la campaña « pacificadora » del coronel Saavedra sobre los araucanos.

5. No diría, pese a todo, que estas sórdidas coincidencias aluden a una presunta *perversión moral* de las oligarquías latinoamericanas. No empezaría por esa entrada posible. Sino que más bien me referiría a un contexto mundial del « capitalismo salvaje » cuyas ramificaciones pueden leerse, entre otra bibliografía en *Les bourgeois conquérants* de Charles Morazé.

6. Una inflexión consiguiente a esa patética coreografía, y referida específicamente a la franja literaria, es el *Facundo* de Sarmiento. Entendámonos : el *Facundo* leído como un capítulo más de la « literatura de frontera », cuyo primer capítulo es el Padre Las Casas hacia el 1500, y uno de los últimos la *Excursión a los indios ranqueles* (1871) de Mansilla. Referencia que vertiginosamente, además, nos reenvía al *Martín Fierro* (1872), entendido hasta su fobia final contra los indios como otro episodio de esa « colección fronteriza ».

7. Cuando alguna vez nos ocupamos de esta problemática en *Indios, ejército y frontera* (1979), aclaramos de manera subrayada que esa « antología crítica » quería limitarse a coleccionar aquellos textos más o menos escamoteados por la perspectiva « blanca y oficial ». Se trataba de entredichos del presunto discurso patriótico. Incluso sugerimos — prioritaria aunque no excluyentemente — el análisis del gran latifundio argentino (y latinoamericano) como posible trabajo conjunto de críticos europeos y argentinos ; en particular en la Biblioteca Iberoamericana de Berlín fundada sobre las donaciones de Ernesto Quesada, un paradójico *prusianófilo* vinculado a la generación de 1880.

8. Esto último podría ser considerado como una *expresión de deseos* proveniente de un país como la Argentina donde el deseo ha sido reiteradamente mutilado. Ya sea en la campaña de 1879, como

mediante el terrorismo de estado de 1979. Cien años, por cierto, y no precisamente de soledad. Porque si en aquel entonces los desaparecidos fueron los indios mapuches o los tobas justificados por una *otredad racial,* los desaparecidos bajo Videla (o Pinochet) fueron justificados por una « otredad ideológica ».

9. Uno de los grandes teóricos de este proceso en el siglo XIX fue Sarmiento. Porque en el revés de trama de sus lúcidos y vigorosos ademanes balzacianos en polémica con Rosas corresponde leer el modelo aprendido en las tácticas del mariscal Bugeaud aplicadas en Argelia hacia 1848. Procedimientos que el argentino postula adecuar eficientemente en la Patagonia de 1878 entendida como escenario final de la conquista cristiana inaugurada en el río de la Plata hacia 1536.

En este orden de cosas resulta edificante la lectura comparada de los *Viajes* de Sarmiento (en particular el capítulo dedicado al norte de África), con « Bugeaud, Galliéni, Lyautey : développement de la guerre coloniale française » capítulo décimo de *Les maîtres de la stratégie,* Flammarion, 1980.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 75-85, Toulouse, 1992.

ARTICLES

Le Mythe du 500ème, convergences et divergences

PAR

Françoise MORIN

*Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine,
Université de Toulouse-Le Mirail.*



Toutes les organisations amérindiennes ont condamné avec force, et ceci depuis plusieurs années, la volonté espagnole de commémorer le V[e] Centenaire de la découverte de l'Amérique. Pour les peuples des deux Amériques, et en particulier ceux d'Amérique Latine, ce projet de célébration est « une humiliation », car il occulte l'existence de millions d'autochtones et de leurs différentes cultures avant l'arrivée de Colomb. Pour tenir compte de ces critiques, le projet a été modifié, sur proposition en 1988 de Miguel León-Portilla, ambassadeur du Mexique à l'UNESCO, en une commémoration de « la rencontre des deux mondes ». Mais les représentants autochtones continuent de dénoncer et rejeter les différentes manifestations programmées. Ils ne comprennent pas, en effet, comment on peut commémorer une rencontre qui s'est soldée, dès le premier siècle après l'arrivée des Européens, par une catastrophe démographique : guerres, travail forcé, esclavage, épidémies ont entraîné la destruction de 85 % des populations amérindiennes.

Il n'y a donc pas eu rencontre avec les Amérindiens mais génocide et ethnocide. Depuis cinq siècles, ils luttent contre cette entreprise de destruction, et 1992 n'est que le symbole de « 500 années de résistance indigène », thème de la campagne continentale lancée à Quito en 1990. Elle se présente comme une réponse des Autochtones à la célébration du V° centenaire et a pour objectifs de mener une réflexion collective sur les conséquences de la Conquête, de retrouver leur mémoire historique pour affirmer leur identité, de se rencontrer entre différents peuples des deux Amériques pour communiquer et partager leurs expériences afin de s'unir pour défendre leurs valeurs.

Profiter de 1992 pour mieux se connaître entre peuples amérindiens des deux Amériques, c'est aussi le but de trois réunions planifiées par le « Comité Indigène 500 ». La première a eu lieu en Amérique du Nord, à Hull-Ottawa en novembre 1991, organisée par le Conseil Mondial des Peuples Indigènes, l'UNESCO et sept organisations autochtones canadiennes, dont l'Assemblée des Premières Nations. Elle a réuni plus de 700 délégués indigènes et observateurs, venus de 22 pays du Nord et du Sud du continent américain, et avait pour thème général « Renouveler la force spirituelle ». L'objectif était de permettre une réflexion commune sur leur passé, une évaluation du présent à partir de leurs cultures respectives, et de proposer pour l'avenir les bases d'un nouveau dialogue entre les peuples indigènes et d'autres sociétés.

Ayant participé à cette réunion où se côtoyaient délégués mapuche et inuit, mohawks et quechuas de l'Altiplano, amazoniens et hopi... je voudrais souligner, non seulement les valeurs communes invoquées, pour forger leur unité, par les représentants de cette mosaïque culturelle autochtone, qui s'étend depuis l'Arctique central canadien jusqu'à la Terre de Feu, mais aussi les volontés politiques différentes qui animent certains groupes.

1. *Le mythe de l'aigle et du condor, ou la fabrication de l'unité autochtone.*

En inaugurant le 10 novembre 1991 à Hull la conférence des Nations Autochtones des Amériques, dans le splendide musée canadien de la Civilisation (dont l'architecte est un autochtone Blackfoot), le Président de l'Assemblée des Premières Nations, Ovide Mercredi, raconta le mythe prophétique de « l'aigle et du condor », thème logo de la conférence (voir figure 1) :



FIGURE 1. — Logo de la Conférence Internationale des Nations Indigènes des Amériques à Hull (Canada), 10-14 novembbre 1991.

« On raconte qu'il y a des milliers d'années, le Dieu du Temps créa, à partir de ses larmes, le soleil et la lune et de là sortirent l'Aigle et le Condor.

La force de l'Aigle et du Condor contraignit le Nord et le Sud des Amériques à s'unir, de là émergea l'Amérique Centrale. Sur cette terre se développèrent les premières nations des hommes. Ces peuples rencontrèrent plusieurs périodes difficiles, la plus effroyable étant la division de leurs nations dans les quatre directions.

A la suite de cette division, des prophéties furent émises afin de montrer aux Premières Nations les chemins de leur libération. L'une d'elles raconte qu'un jour l'union des larmes de l'Aigle et du Condor soigneront les blessures et fortifieront les esprits, les corps et les pensées des premiers peuples. Les guerriers repousseront les armes des ennemis et réussiront à effacer l'oppression, l'exploitation et l'injustice au nom de la liberté.

L'union de l'Aigle et du Condor se réalisera dans ce siècle dit la prophétie et réunira à nouveau les Premières Nations Autochtones venant des quatre directions des Amériques. »

La version de ce mythe, utilisée par Ovide Mercredi pour montrer que cette rencontre à Hull des représentants des peuples des deux Amériques est en quelque sorte la réalisation d'un mythe prophétique, appelle plusieurs commentaires.



FIGURE 2. — Logo de la Rencontre Continentale des Peuples Indigènes à Quito (Equateur), 17-21 juillet 1990.

Cette version résume, sur un mode plus général, celle déjà utilisée lors du premier rassemblement continental des Peuples Autochtones à Quito du 17 au 21 juillet 1990. Rassemblement organisé par la Conférence des Nationalités Indigènes d'Equateur (CONIAE) qui avait pour logo les mêmes figures animales (voir figure 2). Les divers

éléments de ce récit messianique étaient alors plus proches des cultures locales. Le soleil s'appelait Inti, la lune Quilla, les hommes étaient des Runa et le continent américain portait le nom d'Appia-Yala. L'aigle et le condor devenaient le « Kuntur de Urin » et l'« Anga de Hanan » mais la trame du mythe était la même, comme aussi la réalisation de la prophétie, en ce Ve siècle après la conquête.

Les deux versions de ce récit messianique sont, semble-t-il, de facture moderne et syncrétique ; elles utilisent, en effet, un certain nombre d'éléments culturels anciens, souvent cités par les tendances « indianistes » d'organisations autochtones comme le Conseil Indien d'Amérique du Sud (CISA). On peut ainsi lire dans le journal *Pueblo Indio* qu'en 1992 « *le monde indien ne célèbrera pas l'invasion espagnole mais l'avènement d'un Pachacuti* » c'est-à-dire un grand bouleversement. Il correspond aux 5 âges du monde — périodicité propre au monde indien — et va permettre « aux peuples autochtones de réaffirmer leur identité, de se mobiliser et de retrouver leurs racines » (1987, 13).

Mais l'alliance de l'aigle et du condor n'existe pas comme telle dans le matériel mythique traditionnel. Il semble donc que les deux versions de ce construit messianique répondent à une volonté politique de la part des organisations autochtones, celle d'affirmer l'unité des nations indiennes des deux Amériques. Le mythe justifie l'action politique et les leaders autochtones deviennent les « donneurs de sens » d'une date, 1992. Elle n'est plus synonyme d'humiliation mais le symbole d'une unité autochtone. Cependant, pour comprendre tout ce travail idéologique, il faut s'arrêter un instant sur la nature des organisations qui coordonnent ces rencontres.

L'Assemblée des Premières Nations est la nouvelle appellation de la « Fraternité Nationale des Indiens du Canada », première association autochtone à avoir obtenu en 1974 du Conseil Economique et Social (ECOSOC) de l'ONU son accréditation comme organisation non gouvernementale (ONG) avec statut consultatif. Georges Manuel, son président, avait très bien compris l'intérêt d'une approche interethnique et internationale des problèmes autochtones et entretenait d'ailleurs des liens étroits avec le National Congress of American Indians aux Etats-Unis. Bien que la Fraternité Nationale des Indiens du Canada soit une organisation nationale, elle obtint le statut d'ONG à condition de le transférer à une organisation internationale des Peuples Autochtones dès qu'il en serait créé une. C'était pour les autochtones le début d'une ère nouvelle. Jusqu'ici assujettis aux majorités nationales des Etats qui les enclavent, ils pouvaient agir dorénavant sur le plan international et être reconnus par le droit international (Saladin d'Anglure, 1992).

Ce fut le Conseil Mondial des Peuples Indigènes (CMPI) à qui, en 1975, fut transféré le statut d'ONG de la Fraternité Nationale des Indiens du Canada. Créé à Port Alberni en Colombie Britannique (Canada) en octobre 1975, lors d'une conférence organisée principalement par des leaders autochtones d'Amérique du Nord et de Scandinavie — ils étaient à l'époque les plus mobilisés politiquement — le Conseil Mondial des Peuples Indigènes va peu à peu tisser des liens entre les mouvements autochtones des deux Amériques, puis d'autres régions du monde (Sanders, 1977). Il utilisera aussi les forums internationaux comme l'ONU pour dénoncer les injustices envers les peuples autochtones et participer à l'élaboration d'une déclaration de leurs droits. Dès les premières années, le CMPI devint l'organisation parapluie pour différents regroupements ethniques régionaux (Kuster, 1989). Sa branche latino-américaine devint autonome, sous le nom de Conseil Indien d'Amérique du Sud (CISA), lors du I[er] Congrès des Peuples Indiens d'Amérique du Sud à Ollantaytambo en mars 1980. Le CISA, représentant des organisations de huit pays latino-américains, obtint son statut d'ONG en 1987. Le CMPI bien que de vocation plus générale a beaucoup œuvré pour organiser dans les dix dernières années un « movimiento indio » dans différents pays latino-américains comme l'écrit son actuel président, Donald Rojas Maroto (1988). Il n'est donc pas étonnant de voir, lors de cette rencontre des Nations Indigènes à Hull en décembre 1991, les représentants du CMPI et du CISA dominer la scène. Formées d'idéologues universitaires et d'une bureaucratie indigène, souvent éloignés de leurs bases communautaires, ces organisations travaillent au regroupement unitaire des peuples indiens, notamment à l'aide de manifestes sur l'indianisme ; elles sont donc très favorables à ce genre de grands rassemblements communalistes des nations autochtones et très ouvertes à une idéologie syncrétique pan-indienne.

« Notre force est dans notre unité » peut-on lire dans « la déclaration finale des Premières Nations des Amériques » résultant de cette conférence de Hull. Pour forger cette « unité continentale », plusieurs valeurs communes sont invoquées comme « leur appartenance à la terre, source de vie », « leur représentation du monde où la spiritualité indigène est intimement liée à la nature », et aussi « l'importance des anciens pour transmettre cet enseignement spirituel et l'héritage culturel ». La figure du cercle est perçue comme le symbole des croyances qu'ils partagent, que ce soit « le cercle sacré » invoqué par le délégué hopi, ou « le cercle cosmique » par le représentant quechua. L'importance de cette spiritualité partagée était d'ailleurs manifeste. Chaque session de la conférence était introduite par un ancien : ainsi tout en invoquant la Terre-Mère, un Aymara

dispersait sur le sol des feuilles de coca, un Ojibway offrait du tabac et faisait brûler des herbes sacrées, un Hopi offrait de la semoule de maïs aux quatre directions. Cette communion spirituelle, à partir de différents héritages partagés, répondait en quelque sorte à une quête identitaire souvent exprimée ainsi : « Nous sommes tous devenus des étrangers sur nos propres terres. » Plusieurs témoignages biographiques et souvent pathétiques venaient appuyer ce constat collectif.

2. *Des voix divergentes ou absentes.*

Cette rencontre des Nations Autochtones à Hull était au départ organisée autour d'ateliers. Il y en avait cinq répartis entre les Anciens, les femmes, les jeunes, les leaders et les organisations non gouvernementales. Le premier jour, chaque atelier fonctionna comme prévu et selon un agenda discuté à l'avance. Dans l'atelier des femmes, plusieurs racontèrent les problèmes causés par le harcèlement sexuel et le comportement violent des hommes. Elles s'inquiétèrent même de l'aggravation possible de ces phénomènes si l'autonomie politique revendiquée par les organisations autochtones leur était accordée. Les media qui couvraient cette conférence internationale rapportèrent le soir même, à la télévision, cette note discordante, au moment où l'autonomie politique est un enjeu majeur pour les Autochtones canadiens. Dès le lendemain matin, les travaux de la conférence étaient suspendus sur ordre des Anciens. Ils critiquaient l'organisation de la rencontre « imposée par les Blancs et fondée sur une division artificielle selon le sexe et l'âge » et soutenaient que les solutions aux problèmes des peuples autochtones devaient être discutées ensemble et non séparément. Ils décidaient de prendre en main le déroulement de la conférence en convoquant tous les délégués dans le même amphithéâtre où, dorénavant, allait se dérouler en séance plénière, et sous leur autorité morale, la suite des activités. « Cette façon de travailler était, selon l'un des anciens, plus conforme à la culture indienne. » Mais le discours assez conformiste de quelques-uns, sur la position traditionnellement soumise de la femme indigène, fut mal reçu par certaines femmes leaders qui quittèrent la salle. Masquer les problèmes pour faire ressortir l'unité de la société autochtone semblait à ces dernières conduire à une impasse.

Autre divergence, celle exprimée par des organisations qui se démarquent du discours syncrétique pan-indien, en montrant l'urgence d'agir concrètement pour répondre aux demandes des organisations de base. C'est le cas des organisations inuit et amazoniennes.

Mary Kuptana, présidente de l'association nationale Inuit Tapirisat, regroupant les quelques 30 000 Inuit du Canada, choisit ainsi d'aborder les problèmes spécifiques de ceux-ci, c'est-à-dire leurs droits territoriaux, leurs droits de chasse (« personne ne s'est préoccupé des autochtones lorsque chuta le marché des fourrures »), leur conception du développement durable et autosuffisant. Mary Simons, présidente de l'organisation transnationale, Inuit Circumpolar Conference (ICC), représentant les 120 000 Inuit répartis sur quatre Etats Nations (Groënland, Canada, USA, CEI), et dont l'un des bureaux régionaux est à Ottawa-Hull, viendra quelques heures, le troisième jour de la conférence, assister aux débats mais ne prendra pas la parole. Elle avait manifestement d'autres urgences comme les négociations avec le gouvernement canadien sur l'insertion dans la Constitution des Droits autochtones, notamment le Droit inhérent des « Premières Nations » à l'autonomie politique.

En ce qui concerne les organisations amazoniennes, elles étaient sous-représentées. Un jeune leader, Juan Reategui, représentait à lui seul l'Association Interethnique de Développement de la Forêt Péruvienne (AIDESEP) et la Coordination des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien (COICA). La première est une association nationale regroupant 22 associations régionales et représentant 300 000 autochtones, la seconde est une association non gouvernementale transnationale regroupant 5 confédérations interethniques nationales, dont l'AIDESEP, et représentant environ 1 200 000 autochtones (Morin, 1992a). Aux dires de ce jeune leader, ce vaste ensemble amazonien n'avait reçu d'invitation que pour un seul délégué. On peut penser que les organisateurs avaient fait le choix de privilégier la venue de représentants qui leur étaient idéologiquement plus proches. Face aux nombreux délégués andins dont il ne partageait ni l'idéologie indianiste ni les références historiques comme celle du Tawantinsuyo, modèle d'organisation politique incaïque prôné par le Conseil Indien d'Amérique du Sud (CISA), ce jeune leader aguaruna se sentait bien loin de leurs préoccupations. Selon lui, 1992 devait être « l'année de la lutte pour la territorialité et l'auto-détermination » des peuples amazoniens. Cette divergence de vue entre Amazoniens et Andins n'est pas nouvelle et s'est souvent manifestée lors des forums internationaux comme l'ONU. Ainsi, lors de la 9ᵉ session du Groupe de Travail des Populations Autochtones en Juillet-Août 1991 à Genève (Morin, 1992b), un représentant de l'organisation Tupak-Katari de Bolivie, appuyé par celui du CISA, propose, pendant une séance réservée aux discussions entre autochtones, un projet de résolution condamnant les célébrations du 500ᵉ anniversaire. Il demandait aussi au gouvernement espagnol d'assumer sa responsabilité

morale et politique en réparant les conséquences néfastes de l'invasion et en indemnisant les descendants et survivants des deux Amériques. Le président de la COICA, Evaristo Nugkuag, présent lors de cette discussion, exprima à plusieurs reprises son désaccord en soulignant que l'enjeu autochtone en 1992 était bien plus la conférence des Nations Unis sur l'Environnement et le Développement à Rio de Janeiro que la dénonciation des célébrations du 5e centenaire. Ce sommet sur l'avenir de la planète devait déterminer, selon la COICA, l'avenir des peuples autochtones. Faisant partie des ONG accréditées par l'ONU pour y participer, elle estimait qu'il était plus important de discuter entre autochtones des enjeux de ce sommet que de parler du passé, c'est-à-dire du Ve centenaire. Cela ne veut pas dire pour autant que les organisations amazoniennes ne condamnent pas les commémorations de la soi-disante découverte ou rencontre des deux mondes, mais elles le font en d'autres termes. Ainsi l'AIDESEP a formé en 1989 un comité qui porte le nom « 500 ans de lutte pour la vie et l'autodétermination indigène ». En effet, pour ses leaders, « la conjoncture 92 doit permettre la formulation d'alternatives indigènes telles que les mots liberté, démocratie, justice, souveraineté et autodétermination se traduisent dans la vie quotidienne par des solutions concrètes » (Voz Indigena, 1990). Et en mai 1991, lors de la 15e assemblée d'AIDESEP à Iquitos, les délégués des 27 fédérations ethniques se donnèrent comme objectifs de réussir pour le 12 octobre 1992 la titularisation des terres de toutes les communautés indigènes et le plan de réunification des territoires ancestraux de chacun de leur peuple, afin de démontrer concrètement qu'ils veulent mettre fin à 500 ans de colonisation et d'ethnocide en Amazonie péruvienne.

Une alliance Nord-Sud pour le développement autochtone.

En dépit de la faible représentation des peuples amazoniens à la Conférence de Hull, et des vues divergentes de plusieurs autres groupes, comme les Inuit, l'unité autochtone du continent américain est en voie de prendre forme et de constituer une nouvelle force politique susceptible d'influencer les gouvernements, en particulier latino-américains, dans le sens d'une reconnaissance de leurs droits collectifs.

Revêtu symboliquement d'un poncho andin, pour marquer le caractère syncrétique de cette union, le président de l'Assemblée des Premières Nations indiqua, lors de la clôture de la conférence, qu'il était conscient des différences politiques et économiques existant entre

les peuples du Nord et du Sud de ce continent américain : « Ici, au Canada, nous jouissons d'un luxe, celle de la liberté d'expression. Nos dirigeants ne vont pas disparaître comme il arrive à nos frères du Pérou ou d'Amérique Centrale. Nous pouvons nous exprimer sans danger de mort et pouvons donc être les avocats des problèmes que vous vivez au Sud. » Ovide Mercredi montra qu'au delà des cinq siècles écoulés les sociétés autochtones étaient en train de se prendre en main et qu'il fallait maintenant traduire en actes la construction de cette unité indigène. Il proposa donc de mettre sur pied une « Agence Internationale pour le Développement des Premières Nations d'Amérique » qui interviendrait directement afin d'améliorer les conditions de vie des peuples autochtones, les sortir de l'oppression et de la pauvreté sans attendre pour cela l'aide des gouvernements.

Sublimant l'énergie négative résultant des traumatismes de la Conquête, ravivés par les projets du Ve centenaire, les organismes autochtones sont ainsi en train de se forger une identité continentale et un outil de développement, orientés vers le futur. Ils veulent par là assumer leur devenir et se transformer en acteurs et en décideurs politiques, pour les « cinq siècles » à venir. Cette identité continentale vient compléter et renforcer les identités ethniques, régionales, interethniques et transnationales qui se sont affirmées au cours des trente dernières années chez les peuples autochtones des Amériques, en réponse au développement industriel et aux politiques assimilationnistes des Etats-Nations.

Bbliographie

KUSTER Ursula, *From Identity to resistance: North American Indians' international politics*, Diplôme « Langues Vivantes Etrangères », Paris, Univ. Paris 7, 1989.

MORIN Françoise, « Revendications et Stratégies politiques des Organisations Indigènes Amazoniennes », *Cahiers d'Amérique Latine*, 1992a, sous presse.

— « Vers une déclaration universelle des droits des peuples autochtones » in *Les Minorités en Europe : Droits Linguistiques, Droits de l'Homme* (H. Giordan, ed.), Paris, Ed. Kimé, 1992b, pp. 493-507.

PUEBLO INDIO, « Los 500 años de la invasión ante las cinco edades del mundo indio », 1987, n° 13, junio, pp. 29-31.

ROJAS MAROTO Donald, « Perspectivas de fortalecimiento del Movimiento Indio y rol del Consejo Mundial de Pueblos Indios » in *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios* (J. Contreras, ed.)), Madrid, Editorial Revolución, 1988, pp. 165-174.

SALADIN D'ANGLURE Bernard, « La Conférence Inuit Circumpolaire et la protection des droits collectifs des peuples » in *Les Minorités en Europe : Droits linguistiques, Droits de l'Homme* (H. Giordan, ed.), Paris, Ed. Kimé, 1992, pp. 523-536.

SANDERS Douglas, *The formation of World Council of Indigenous Peoples*, IWGIA Document, n° 29, Copenhagen, 1977.

VOZ INDÍGENA, « AIDESEP y el Quinto Centenario », Agosto 1990, n° 25-26-27, pp. 26-27.

RÉSUMÉ. — Le Ve centenaire suscite chez les Amérindiens un mouvement unitaire allant dans le sens de la reconnaissance de leurs droits à l'autonomie et au développpement politique. Ceci ressort de la Conférence Internationale des Nations Indigènes des deux Amériques organisée à Hull (Canada) en novembre 1991. Mais des divergences appparaissent entre leurs diverses organisations sur les priorités et les stratégies à utiliser. Les unes expriment leurs aspirations dans un discours politico-religeux, les autres misent beaucoup plus sur un développement durable et équitable.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 87-98, Toulouse, 1992.

Comment affronter les 500 ans à venir ? Mémoire et projet des Indiens du Mexique

PAR

Martine DAUZIER

Université de Paris-XII-Val-de-Marne et CREDAL.



« *Les Espagnols sont venus envahir. Le petit vieux a beaucoup parlé mais les Espagnols avaient des armes ; les indigènes, seulement des machetes, des houes. Ils étaient pauvres. Au petit vieux ils ont coupé la tête, des milliers de Mexicains sont morts. Maintenant il nous faut aimer le drapeau et la Terre Mère que nous labourons chaque jour. Nous sommes fiers parce que notre sang est encore pur, pas mélangé, les blancs sont tristes parce qu'ils ont du sang mélangé.* » C'était un soir de fête nationale dans une école du Chiapas, à la fin des années 70, au moment où l'alcool délie les langues. Le directeur, Indien tzotzil, après avoir exalté l'Indépendance dérivait sur l'histoire plus ancienne. Qu'écoutera-t-on en septembre ou en octobre 92 ? Y aura-t-il une autre manière de dire l'histoire du Mexique dans ces mêmes zones indiennes ?

Ce sera l'apogée d'une célébration très controversée, spécialement sans doute au Mexique, y compris dans les sphères officielles, entre

les partisans de l'hispanité de l'Ibéro Amérique (1) et les défenseurs des cultures autochtones (2). Les autorités scientifiques et sociales ont réagi vite et avec véhémence, sur l'intitulé de la « Découverte » ou de la « Rencontre », de la célébration ou de la commémoration. R. Piña Chan, archéologue maya, oppose l'Allemagne et le Japon qui ont demandé pardon à leurs victimes, à l'Espagne (3). Mais écrivains et politiques en vue ne sont pas les seuls : « *A cette occasion, il y a des voix qui jusque là n'avaient pas participé au débat ; cela en change la tonalité. Ce ne sont pas des voix d'intellectuels, mais des voix indigènes qui manifestent amertume et rancœur. Et ceci crée l'impression d'un débat destructeur...* », confiait Arturo Warman alors directeur de l'Institut National Indigéniste (4).

Ce sont peut-être pourtant, d'abord, des voix d'intellectuels... Beaucoup parmi les interlocuteurs privilégiés des institutions à vocation indigéniste donnent une sorte de preuve publique et médiatique de leur existence dans la communauté intellectuelle. Aux séminaires, débats, éditoriaux des Leopoldo Zea, Silvio Zavala, Luis González, répondront les éditoriaux, débats et séminaires des diplômés d'origine indienne, leaders intellectuels, passés ou non par l'Institut National Indigéniste. Les voici à place égale avec les anthropologues patentés dans un séminaire comme *Amerindia jusqu'au Troisième Millénaire* organisé à San Cristobal de Las Casas en juin 1991 ; professeurs, linguistes, anthropologues, écrivains, ceux dont la revue *Mexico Indígena* publiait dans les dernières années les prises de position : Jacinto Arias, tzotzil, Natalio Hernández, náhuatl, Floriberto Díaz, etc., partisans plus ou moins avoués du PRI ou anciens maoïstes, occupés à des tâches administratives dans des structures officielles ou culturelles. Par ailleurs, foisonnent des autorités indiennes difficiles à situer, groupuscules de toutes tendances ; sans oublier à côté des politiques les « autorités spirituelles ». Quelle représentativité ont-ils, quelles responsabilités assument-ils ? Les observateurs extérieurs en jugent certains complètement inexistants, réduits à un porte-parole, d'autres ne seraient que manipulés et disparaissent quelquefois avant même que l'on puisse vérifier, recouper. D'où viennent vraiment un éditorial, une lettre ouverte, une déclaration, après une nuit de veille dans un centre cérémoniel d'un « Conseil Sacré des Nationalités

---

(1) Octavio Paz fait remarquer que les violences de la Conquête ne furent pas pires que celles des Croisades ou de la Guerre des Gaules.

(2)) José del Val, de la direction de l'Institut National Indigéniste, ne voit dans le legs espagnol que « corruption et bureaucratie ».

(3) 26 oct. 90 in *El Día*.

(4) « Rumbo a 1492 », *Nexos*, dec. 91, pp. 43-47.

Indiennes » ? Inutile pourtant d'être particulièrement critique, car toutes les célébrations voient des prises de parole fictivement collectives. Ce qui compte c'est sans doute de saisir qu'il y a des idées qui reviennent sans cesse, une sorte de « rumeur indienne » qui court-circuite maintenant d'autres nouvelles.

D'autre part, mouvement d'organisations indiennes il y a, même si l'opposition à la célébration ne fut d'abord qu'une réponse et une réponse plus tardive qu'en zone andine. La campagne continentale, déjà bien lancée en 1989 en Bolivie, en Colombie, ne fut, en effet, rejointe par des organisations mexicaines qu'au cours d'un Forum sur les droits de l'Homme organisé en mars 90 à Xochimilco. Le Conseil Mexicain *500 Ans de Résistance Indienne et Populaire* se forme en juillet 90, au siège d'un syndicat indépendant de paysans et ouvriers agricoles surtout présent dans les zones indiennes du Chiapas : la CIOAC. Le désir d'union semble un maître mot des différents leaders, union entre régions, organisations indiennes et non indiennes. Progressivement, à partir des premières organisations telles le FIPI (*Front Indépendant des Peuples Indiens*) qui s'était formé à peine deux années auparavant autour des Indiens tojolabals et de leur représentant : un député de l'opposition de gauche, des communautés connues pour leur pugnacité (Yalalag à Oaxaca), la Tribu Yaqui, le Comité de Lutte pour la défense de l'*ejido* de Xochimilco, etc., le Comité passe en un an de 19 organisations à plus d'une centaine avec la création progressive de comités régionaux, surtout dans le Sud. Aux groupes communautaires ou ethniques proprement indiens, dont certains ont derrière eux une lourde histoire de luttes et de répression tel le MULT des Triquis, se sont ajoutées la branche « démocratique » du syndicat de l'enseignement dans certains états, la Coordination du Mouvement Urbain et Populaire, la COCEI bien connue pour les luttes électorales de l'Isthme de Tehuantepec. La vocation au regroupement autour d'un axe indien revient comme un leitmotiv. Ce programme d'expansion se construit sur fond de préparation et de participation à des rencontres continentales qui prennent, au moins dans le discours des membres de la direction du Conseil, une grande place, telle la Rencontre de Quetzaltenango au Guatemala du 7 au 12 octobre 1991. Le Mexique assure dans la campagne continentale la coordination pour l'Amérique du Nord. La volonté d'union amène à redécouvrir aussi la place du monde noir y compris au Mexique. Enfin aux liens continentaux s'ajoutent les relations internationales sensibles dans les références faites à d'autres luttes de libération, aux nationalités basque ou catalane, aux prises de parole des aborigènes australiens, ainsi qu'aux projets des organisations internationales : ONU, OIT. Le Cinquième Centenaire

conduirait donc à une conscience mondialisée, en un écho intéressant de ce que fut la période ouverte par 1492 et représentée comme une « universalisation de la conscience ». Le désir de rencontre, de connaissance réciproque, de communication a vocation, semble-t-il, à annuler une fois pour toutes la crainte d'être des marginaux, des minorités, ces mots qui sonnaient comme des condamnations dans tous les programmes d'assistance, et se manifeste autour de nombreux congrès, conférences, forums (5).

Affaire d'appareils que la campagne d'opposition à la célébration ? En butte à des divisions presque d'origine, le mouvement indien au Mexique a été souvent vu par ses homologues continentaux comme moins vigoureux, plus éclaté et souvent aussi plus noyauté (6). Or les divisions se maintiennent puisque toutes les organisations ayant pignon sur rue n'intègrent pas le Conseil et refusent haut et fort les confusions des organes d'information par des lettres rectificatives, telle la *Coordination Nationale des Peuples Indiens* de Genaro Domínguez (7), de même que les Conseils ethniques créés dans les années 70. Les rivalités individuelles, le choix ethnique ou ethnique et populaire, quelques manipulations politiques aussi, expliquent réticences et divergences. Mais le *Conseil des 500 ans de Résistance* semble cependant militer le plus régulièrement et amplement avec, il est vrai, des moyens logistiques plutôt réduits : quelques numéros de la revue *Raices Indias*, des tracts et bulletins distribués lors des conférences de presse ou séminaires. Ceci donne une idée des priorités, mais ne fait que renseigner, presque à usage interne, sur l'idéologie du mouvement. *Raices Indias* suit ainsi les différentes rencontres, donne des témoignages de luttes quotidiennes pour la terre avec leur cortège d'emprisonnements et d'assassinats. Après la section internationale vient la section de réflexion dite de « problématique » traitant, par exemple, d'écologie, d'éducation bilingue, d'histoire de la résistance à Morelos depuis Cortés. Quelques affiches, bien peu nombreuses, pour le *Mois de la Résistance indienne et Populaire* en octobre 90 figurent deux femmes indiennes en rebozos sombres, se détachant sur fond de troupes zapatistes.

Comment, dans ces conditions, mobiliser autour d'un refus de la fête ? Si résistance il y a et il y a eu depuis l'origine, il faut l'affir-

---

(5) Le Conseil Maya insiste sur la nécessité de la communication, des rencontres avec les organismes nationaux et internationaux des Droits de l'Homme.

(6)) Voir Mejia Pineros M.C. et Sarmiento Silva S., *La Lucha indigena: un reto a la ortodoxia*. Mexico, Siglo XXI, 1987.

(7) *Ibid.*, pp. 174-183.

mer par une réelle présence dépassant les leaders ou les appareils et donc, dans la perspective d'une autre commémoration, réorganiser le temps et occuper l'espace [8]. Les cérémonies du *Día de la Raza*, ce 12 octobre qui lui-même a été un temps, avant l'époque de Cárdenas, le Jour de la Découverte de l'Amérique joueront ce rôle. Il deviendrait un « *Jour de la Dignité des Peuples Indiens* », jour de l'affirmation indienne, dans un espace reconquis par la manifestation et réaimanté par de nouveaux lieux symboliques, comme ce fut le cas particulièrement en octobre 90 et 91. Dans la capitale, sur la grande avenue du *Paseo de la Reforma*, la CNPI, du leader déjà bien connu dans les médias Genaro Domínguez, conduit ses militants brûler les couronnes de fleurs qui honorent le Découvreur et, au contraire, déposer des offrandes de maïs et brûler l'encens devant la statue du dernier combattant aztèque : Cuauhtémoc. Danses, garde d'honneur regroupent environ un millier de personnes (7 organisations dont la UCEZ de Michoacán). Parallèlement, la CNPI en particulier rend publique sa demande réitérée aux Présidents mexicains de faire disparaître la statue de celui qui « arriva entouré de criminels sortis des prisons espagnoles », de « celui qui ne mérite pas plus une statue qu'Hitler n'a la sienne », et propose son remplacement par celle de Moctezuma [9]. Les mêmes cérémonies auront lieu à Cuernavaca, et la même volonté exprimée de se débarrasser de la statue du seul conquistador ainsi honoré : Diego de Mazariegos, à San Cristobal, par l'Organisation des Altos de Chiapas.

Au même moment sur le *Zócalo* et près du *Templo Mayor* arrivait le cortège du Conseil des 500 ans parti de Tlatelolco, avec danseurs et orateurs. 42 ethnies y participaient selon les organisateurs, mais en nombre réduit. Danseront aussi quelques groupes traditionalistes qui ne veulent pas se mélanger à la politique, tel « *Tradiciones Mexicas de Danza Azteca Gran Tenochtitlan* ». La charge symbolique de cette réappropriation du centre politique et religieux est peut-être affaiblie par le fait que, plusieurs fois dans l'année, l'Institut National Indigéniste et le Conseil National de la Culture et des Arts utilisent ce même périmètre, lors de plusieurs festivals, pour des groupes « folkloriques » indiens. Quant au problème de la maîtrise

(8) Certaines communautés fêtent actuellement leurs 500 ans, donc leur existence — heureuse — avant la conquête, in *Mexico Indigena*, 5 février 1990, pp. 63-64.

(9) In *La Jornada* (courrier des lecteurs), du 11 octobre 1990 : « Nous renouvelons notre demande : que les statues de Colomb soient remplacées par celles des très honorables souverains, nos héros, qui luttèrent contre les envahisseurs et qui continuent à faire notre patrie. »

des sites archéologiques il ne semble pas vraiment agiter les esprits, sinon parfois sur le papier. L'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire qui les gère ne s'est pas affronté aux groupes indiens. Pour l'instant, en juillet 90, le Conseil Régional Maya s'est contenté d'émettre des protestations contre les fouilles clandestines et les vols de pièces archéologiques par des étrangers, adoptant plutôt une position nationaliste qui n'étonne guère au Mexique que des revendications telles que celles des groupes nord américains. A la rigueur, on noterait des attaques xénophobes contre chercheurs étrangers, archéologues et sociologues.

Malgré les conflits autour des statues de *Reforma*, on aurait du mal, au moins au niveau national, à saisir un travail créatif riche sur de nouvelles dates ou un nouveau panthéon. Les grands hommes cités par l'histoire nationale post-révolutionnaire sont toujours les modèles. Les orateurs et les banderoles des deux manifestations font référence à Emiliano Zapata. Sur le *Zócalo* on ajoute Cárdenas et Canek : le seigneur maya, auprès de Cuauhtémoc. La manipulation symbolique se contente de quelques signes supplémentaires, sans grand impact : l'arbre de *la noche triste* (celui de la fuite de Cortés) est remplacé par des arbres de la victoire, plantés à Mexico, à San Luis Potosí etc., à moins qu'il ne s'agisse de l'arbre de *copan* planté à Yalalag, cet arbre qui était l'arbre des assemblées et des marchés, celui que, selon la tradition orale, trouvèrent et détruisirent les Espagnols.

Le mouvement de résistance explicite au Cinquième Centenaire, affaire d'intellectuels et de politiques, peut-il devenir l'affaire de tous ? L'été 91 — date de mes rencontres avec des leaders de communautés d'Oaxaca, de Guerrero et de Morelos, ainsi qu'avec des catéchistes du Centre des Missions Indigènes (le CENAMI, un peu en marge des institutions cléricales) —, l'information autour du Cinquième Centenaire commençait tout juste à se diffuser et certains, atteints soudain par la radio, s'étonnaient : « Qu'est-ce que c'est que cette fête ? Pourquoi tant de bruit ? Et ils ne nous ont pas invités ». L'on saisissait encore bien la différence entre les communautés qui menaient leur lutte quotidienne et les Fronts politiques, les Centres religieux, qui avaient déjà des réponses fermes, et on pouvait suivre dans certaines zones les échos des réunions des groupes de pastorale ou les tournées des militants.

Pas invités, non, mais concernés au plus profond après un premier rappel d'une histoire qu'ils reconnaissent aussitôt. Ce qui frappe d'abord c'est la tonalité affective du discours : il s'agit de parler des aïeux, de la famille : « *Si quelqu'un est en train de frapper ma mère, je n'ai aucune raison de fêter cela* ». L'histoire se revit dans une

émotion d'autant plus forte (« *cela me tourne le sang quand j'y pense* » dira une vieille femme d'un village près de Tepotzlan) qu'elle renvoie à une destruction d'une violence extrême et traîtresse. Toujours reviennent les mêmes images : les pleurs du roi aztèque, le pillage, les viols, les massacres, le tout succédant à la vision idyllique d'un pays libre, communautaire et riche. Vol de l'or, vol de la science (l'astronomie maya, le calendrier aztèque), vol de la mémoire aussi. Partout le premier reproche va à Colomb (*ese tonto,* « cet idiot ») pour n'avoir pas su nommer les habitants du Nouveau Monde, pour avoir fondé leur existence sur une ignorance, un mensonge. Ensuite, (ils le disent tous) ce fut au tour de l'histoire officielle de cacher toutes les autres vérités : histoire de l'Etat, histoire de l'Eglise, histoire de l'école. Et chacun d'avouer, à cause de ces mensonges, sa propre ignorance. Laissés pour compte de l'histoire, ils reconnaissent un manque que 1992, vu de leur côté, doit contribuer à combler, une fois que l'on a compris que « *l'histoire existe dans la tradition orale, mais avec l'éducation elle s'est perdue* ». La tâche attend les plus jeunes avides de vérifier, retrouver, collecter. En attendant les images se figent en clichés autour de Cuauhtémoc, Tata Vasco, et du Père Hidalgo. Et l'on voudrait célébrer un jour de deuil le 12 octobre, après un jour de remémoration de l'avant-conquête le 11.

Mais le regard sur la fondation, sur l'origine, intéresse moins que la conscience de la perpétuation, et la mémoire préfère aux dates la durée. La proximité émotive déjà repérée est portée par un sens de la continuité. Continuité dans l'exploitation : la Conquête conduit à la Colonie puis à l'Impérialisme sans que la situation des Indiens connaisse de réels progrès. Le rapport à l'Espagne n'est plus essentiel, malgré quelques accusations réactivées au début de 1990 [10]. Les Etats-Unis ont repris le travail ethnocide de l'Espagne, aidés par le gouvernement en place : « *Pour les Indiens chaque jour est un 12 octobre* ». Morts, exploitation, expropriation, rien n'a changé [11]. On note la fécondité de l'analogie, la grande agilité à se mouvoir dans le temps à partir de quelques images-clés : la division à l'inté-

(10) Lettre ouverte au roi l'Espagne du 9 janvier 1990, par la commission coordinatrice du Forum International des Droits de l'Homme des peuples Indiens in *La Jornada :* « Que va fêter le gouvernement espagnol ? Les 60 millions d'Indiens morts, la pauvreté de nos peuples ? Nous, Mexicains, nous n'oublions pas ce que signifièrent la conquête et 300 années de colonisation, nous n'oublions pas le sang versé dans la guerre d'Indépendance et nous n'oublions pas non plus l'appui de l'Espagne à l'intervention française. Nous savons bien que derrière les commémorations du Vᵉ Centenaire se cache toute une politique économique. »

(11) Diaz F., « La parte roja », in *Mexico Indigena* 22, juillet 1991, pp. 14-15.

rieur de la communauté renvoie à la trahison de la Malinche ([12]). Les confessions forcées des prêtres de la Colonie et la peur qu'ils inspiraient évoquent la crainte de la police judiciaire. Les ramasseuses de cactus de Tepotzlan dénoncent l'oppression des *gringos*, mais déjà aussi des Japonais, autour de Cuernavaca. Les rachats étrangers sont un autre type de conquête : « *Nous luttons contre les idées d'autres nations, des puissants qui veulent finir de nous conquérir, faire du Mexique seulement un travailleur, sans aucune liberté* ». Et la vie politique contemporaine n'est pas épargnée par ces retours à l'origine détestée : « *Avant tout était communautaire. Mais les Espagnols arrivent et un seul prend tout. Voilà l'exemple qu'a le gouvernement. Un seul parti. Ils l'ont imposé et cela vient d'Europe* ».

L'imbrication du passé et du présent se marque dans la volonté, très nette sur le terrain, de dépasser le deuil, de ne pas s'en tenir à une contre-célébration et surtout de ne pas céder au dolorisme ; « *No todo ha sido dolor* » ([13]). La phrase des leaders de Yalalag (Oaxaca) fait écho aux tracts du Conseil des 500 ans où l'Indien désarçonne un cavalier, à moins qu'il n'affronte avec une massue sur laquelle est inscrit « TRADITIONS » un homme blanc, à cheval, casqué à l'américaine. « *Ils ne sont pas arrivés à nous faire disparaître* », voilà la phrase-clef. A la catastrophe initiale pour les indigènes répond l'échec du long terme pour les conquérants. Et tous de faire remarquer la résistance : « *nous avons notre culture bien à nous, et forte* ». Orgueil, dignité sont les mots qui reviennent le plus souvent, non pas seulement pour dire la résistance au sens défensif du terme, mais un nouveau projet de société qui implique une réévaluation des apports des non-indiens et des relations symétriques à construire avec eux. « *La société non indienne doit reconnaître la dignité des racines indiennes pour pouvoir réaffirmer son identité* » ([14]). Et il ne s'agit plus de revendiquer une éducation bilingue dans les zones indiennes, mais de faire apprendre à d'autres les langues indiennes. Ce genre d'ouverture vers l'extérieur est sans doute plus perceptible chez les intellectuels. Néanmoins, dans les communautés, l'avenir se construit sur ce présent de reconquête : « *nous ne*

---

(12) « Ella se vendió. Es como lo que sucede ahorita. ¿Quién está vendiendo terreno para el tren (Mexico-Cuernavaca) ? Las mismas gentes del pueblo. Hacen la division. » San Juan Tlacotenco, Tepotzlan.

(13) On note la volonté de ne pas céder à une contre célébration de martyrs, l'absence d'une « attitude victimaire » (ceci serait différent des positions « vendéennes » dans le Bicentenaire français ; voir Julia D., « de l'anathème à l'abstention », *Le Débat*, 57, nov.-déc. 89, pp. 195-208).

(14) Hernández N., *Ojarasca*, 6, mars 92, pp. 55-57.

voulons pas revenir au passé mais avancer pour pouvoir récupérer ce que nous avions » ([15]). Cette année doit permettre, selon les mots du FIPI, de « *dépasser le traumatisme de la Conquête pour reconstruire, pour offrir au monde le meilleur de notre civilisation* ». L'affirmation créatrice en prenant comme devise : « *Plus loin que 92* » caractérise tous les discours individuels ou collectifs.

Ainsi le sentiment de permanence, le raisonnement par analogie, loin de conduire à la nostalgie d'un âge d'or va de pair avec une commémoration comprise comme un moteur de la mobilisation. « *Comment en profiter ?* » disent les leaders, connus ou ignorés des médias. Alors que les organisations populaires d'opposition semblent exsangues, affaiblies par le contexte international et même national, certains de leurs mots d'ordre passés sont repris par les organisations indiennes ; le Conseil des 500 ans fait de 92 un tremplin où rebondissent des demandes multiples qui dépassent la stricte problématique ethnique. Par exemple, en juillet 91, lors du sommet de tous les chefs d'Etats ibéro-américains à Guadalajara, dans sa lettre ouverte, sur sept points un seul concernait exclusivement le « *respect des droits des Indiens* » : le point n° 6 s'élevait contre le V[e] Centenaire, mais aussi contre *l'Initiative des Amériques* de G. Bush. Les autres évoquaient l'annulation de la dette, le refus des menées impérialistes, réclamait une vraie démocratisation, etc. C'est donc le moment de trouver des issues, d'attirer l'attention sur la répression, les disparitions, la maîtrise globale des ressources naturelles. La revendication en faveur d'une véritable politique de l'environnement, de la sauvegarde des forêts, le refus de l'expropriation pour des projets écologiquement contestables — voie ferrée, barrages — voient les groupes indiens en première ligne. Globalement, aux affrontements avec les caciques, aux invasions de terres, traditionnellement naguère mis en avant, s'ajoutent les problèmes de droits de l'homme, de justice, de lutte contre la drogue, ainsi que des défaillances des services publics (à l'occasion des atteintes par le choléra). La constitution de fronts plus larges à ambition nationale et à l'attention des médias, doivent être une occasion de se faire entendre même si tous les projets ne semblent pas greffés directement sur une histoire à redécouvrir.

---

(15) Des mots comme « modernité » reviennent aussi souvent que « tradition » chez les intellectuels (ou « changement » dans les communautés) : « *On croit souvent que nous sommes restés en marge de la modernité alors que nous avons vécu notre propre modernité. Nous avons toujours été conscients des changements du Mexique et du monde. Les peuples indiens savent très bien que les temps changent* », Fuego E., « Modernidad ? Identidad ? » *Ojarasca*, 6, mars 92, pp. 74-76.

L'accent mis sur la rupture avec toute condamnation à la marginalisation fait se poser la question de l'impact de la campagne contre le Cinquième Centenaire. Des articles, des lettres ouvertes, passent souvent dans la presse de gauche : *La Jornada, Uno más Uno.* La campagne de communication, interne et visant l'extérieur, (« *Nous disons non aux célébrations, car nous les indiens, nous sommes encore vivants ; mais oui au Cinquième Centenaire car cela nous permet de rappeler aux blancs que nous continuerons à être la marque rouge de leur conscience* » ([16]) amène à profiter de tribunes plus ouvertes, de juristes plus attentifs bien que à la télévision rien ne se note. Dans la presse nationale des deux dernières années la couverture des réunions importantes est assez bonne, en particulier pendant tout le mois d'octobre. Agrémentée de photos pittoresques de défilés et cortèges « aztèques » sans doute, mais sérieusement aussi on y accorde plus d'importance au thème de la répression, des mauvais traitements aux prisonniers indiens. Les cas de choléra en zone indienne prendront plus de place que les risques courus par d'autres communautés paysannes. Enfin, auparavant, les discours des fonctionnaires des institutions indigénistes étaient les seuls à donner une information. Maintenant, les journalistes savent trouver d'autres interlocuteurs. La contre-commémoration sert donc de prétexte à de nombreux textes.

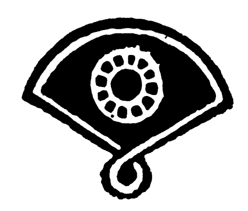
Faut-il pour autant oublier certaines ambiguïtés qui tiendraient à une spécificité du discours mexicain ? Ambiguïtés qui ne caractérisent pas seulement les « conseils ethniques » trop dépendants de la CNC, le syndicat paysan officiel. Le nationalisme par exemple. « *La nation indienne souffre quand souffre le Mexique,* » écrit le Directeur du Centre d'Etudes de la Culture mixtèque, qui ajoute : « *il y a au moins 12 millions de personnes qui de tous les coins du pays nourrissent ce que nous pouvons appeler une identité nationale* » ([17]). L'actualité donne un parfait exemple de cette implication ; les discussions à propos du Traité de Libre Echange avec les Etats-Unis font naître une inquiétude partagée par les communautés, même à la base : « *Ils veulent terminer la Conquête. Nous allons passer du côté des gringos* ». Les comuneros de Tepotzlan ont le sentiment très vif d'être les porteurs, les garants, d'une identité non seulement ethnique mais bien mexicaine. C'est au nom du Mexique qu'ils prennent la parole. De la même façon, contre les sectes un front commun, religieux, traditionnaliste et politique, se manifeste. Le Conseil

---

(16) Díaz F., « La parte roja », *Mexico Indígena,* 22, juillet 1991, pp. 14-15.
(17)) *Ojarasca,* 6, p. 75.

des 500 ans de résistance de Guerrero, très combatif sur tous les plans, celui de Quintana Roo, et le représentant indien de la CNC tiennent le même discours : *« les sectes religieuses qui foisonnent dans cette zone (Guerrero) éloignent de leurs coutumes les habitants qui ont vécu là depuis des siècles, au point que certains refusent de reconnaître le drapeau national et les autres symboles patriotiques, comme ils délaissent les écoles* » ([18]). Depuis la Révolution au moins, un certain consensus s'est établi sur les grandes figures nationales : Hidalgo et Cárdenas d'un côté, Cuauhtémoc et Zapata de l'autre, ce qui ôte de la vigueur aux conflits symboliques qu'affectionnent, en règle générale, les grandes célébrations. De ces mois de « résistance » au Cinqcentenaire, la nation (sinon Colomb) sort indemne, et... « pluriculturelle » grâce à la révision constitutionnelle, sur un texte proposé par le Président Salinas lui-même.

Les demandes nées dans la campagne des 500 ans de résistance font intervenir plus les terres que les territoires, la démocratisation que les revendications nationales, à la différence de ce qui se passe chez les Mapuches ou les Indiens canadiens. La question de l'indemnisation, évoquée ailleurs, ne retient pas non plus l'attention de regards tendus vers l'avenir. La phrase la plus significative ne serait-elle pas celle d'une femme zapotèque, très active dans sa communauté comme à l'extérieur, ayant d'ailleurs participé à quelques actes de la campagne : « *Notre objectif va plus loin : comment allons-nous affronter les 500 prochaines années ?* ». Inquiétude dans l'interrogation sans doute, mais affirmation de la permanence et espérance conquise dans l'action quotidienne.

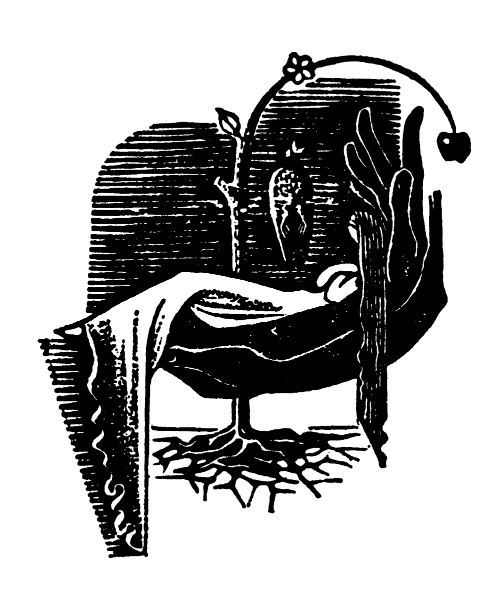


---

(18) Suit toujours la demande de l'expulsion de l'Institut Linguistique d'Eté.

RÉSUMÉ. — Le mouvement assez tardif et désuni des organisations indiennes est moins inventif dans la contre-célébration qu'intéressé par sa vocation à l'universalisation. Une étude de ses répercussions sur des communautés de Guerrero, Morelos et Oaxaca, montre la proximité affective de la catastrophe, le sentiment d'une exploitation perpétuée par les Etats-Unis mais aussi la positivité d'une constante résistance. La lutte identitaire est plus ouverte vers des alliés non-indiens que défensive et garantit une double affirmation : ethnique et mexicaine.

RESUMEN. — Las organizaciones en un movimiento lento y un poco desunido dan menos importancia a la « contra-celebración » que a su integración a un foro continental e internacional. Al estudiar unas comunidades de Guerrero, Morelos, Oaxaca, se nota la cercanía emocional con la catástrofe, el sentimiento que sigue la explotación por parte ahora de los Estados Unidos, pero tambien la positividad de una resistencia de cada día. La lucha por la identidad busca alianzas con no-indígenas y legitima una doble afirmación : étnica y mexicana.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 99-108, Toulouse, 1992.

México 92 : les Amérindiens dans la ville

PAR

François LARTIGUE

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México, D.F., Mexique).



Averti depuis l'an dernier de la préparation d'une des rencontres, toutes plus ou moins continentales, appelées à ponctuer cette année de commémoration d'une entreprise incertaine, de son échec fructueux et de ce qui s'en est suivi dans les faits comme dans les esprits, c'est en collaborant au travail d'une équipe de réalisation cinématographique, que j'ai assisté pendant dix jours au déroulement d'une réunion programmée pour trois jours de manifestations publiques.

Rien à voir avec une de ces expériences de cinéma plus ou moins direct qui semble convenir aux ethnologues tentés d'enregistrer avec discrétion certains aspects significatifs des configurations socio-culturelles qu'ils approchent et dans lesquelles ils s'immergent pour un temps. Il s'agissait presque du contraire ; les dépenses engagées étaient considérables, les preneurs d'image et de son étaient les meilleurs sur la place de México, les lieux de tournage avaient été choisis en fonction des exigences précises garantissant des prises de vue techniquement assurées — on a même tourné pendant plusieurs

jours dans un studio où j'avais observé le déploiement de la superproduction américaine « Dunes », qui, à la voir, s'est révélée aussi tristement dénuée de surprise qu'elle m'avait impressionné lors de sa fabrication — et le rythme de transe de longue durée qu'adoptent les cinéastes m'a grandement surpris tant il diffère de celui qu'on adopte au cours d'une pratique ethnographique.

Inséré donc au titre de ma familiarité avec certaines cultures méso-américaines, dans l'équipe officiellement chargée de faire un film à propos de la rencontre, telle a été la condition de mes vues sur la première rencontre continentale de la pluralité dont je présente ici ce qui me semble propre à en rendre partiellement compte.

Les indiens à México.

« Je verse les fonds de tiroir de ma mémoire aux archives municipales. » C'est dans ces termes que Lévi-Strauss offrait il y a près de quarante ans le souvenir des observations que, vingt années plus tôt, son séjour universitaire à São Paulo lui permettait de faire sur cette ville, le spectacle de ses quartiers et des rues, le rythme surprenant auquel elle s'édifiait et les modes de vie de ses habitants qui lui semblaient offrir la possibilité passionnante d'étudier les « formes singulières que favorisait une société en gestation ». Cette expression initiale, dont la manière fait l'effet de minimiser l'importance attribuée par l'écrivain d'alors à ce qu'il avait vu et senti autrefois, est en accord avec ce goût de la distance manifesté, bien des fois, par cet ethnologue dont les aventures intellectuelles ont entraîné nombre de ses lecteurs dans un raisonnable pessimisme vis-à-vis des tendances dont est porteuse l'occidentalisation du monde moderne. Les pages de « Tristes Tropiques » où sont décrites les grandes et les petites villes d'Amérique parcourues par l'auteur sont pourtant fort riches ; elles occupent dans ce livre la part importante que tout ethnologue sait bien avoir été, dans son expérience concrète, celle des étapes qui ponctuent le parcours de la distance menant au « terrain », celle du voyage et des incidents qui en nourrissent le souvenir ainsi que des rencontres qui le scandent et en assurent d'être toujours semé de poésie ; poésie parfois singulière, si l'on se souvient qu'au retour de son premier séjour en Amazonie brésilienne, un autre ethnologue nous tint, alors qu'on lui demandait de raconter son propre voyage, un long discours rempli de détails précis sur l'importance qu'avait pris pour lui la question du type de soulier dont il convenait de se chausser et les drames que lui avait provoqués son imprévoyance à s'en munir en quantité suffisante.

Ces grandes villes cosmopolites, décadentes avant d'avoir pu vieillir, rénovées presque de fond en comble à chaque demi-siècle, sont aussi évoquées par Lévi-Strauss entre les matériaux de sa mémoire livrés au public comme en dévidant l'écheveau où sont mêlées ses données d'ethnographe et la reconnaissance désenchantée de n'avoir pas été Christophe Colomb, voire même son hypothétique prédécesseur, l'improbable Jean Cousin, dont un marin aurait redonné courage au Gênois.

Que ce soit dans l'observation des villes du continent américain qu'il ait paru possible à cet homme d'y glisser des réflexions plus générales sur les temps, les rythmes et les histoires, voilà ce qu'il nous semble à propos de retenir pour proposer que l'on assume le fait d'avoir à s'interroger sur les significations possibles de cette rencontre ; une rencontre organisée pour manifester des présences culturelles diverses et communicatives, inscrites dans le cours actuel de la modernité, balladées par la violence des vagues qui érode leur vitalité depuis cinq siècles inoubliables ; une rencontre dont le lieu aura été précisément une de ces mégalopoles qui s'étend dans tous les sens ; où l'on ne saurait creuser un trou sans risquer d'y rencontrer les vestiges de nombreux habitats souvent anciens et où, plutôt qu'entourée par des cercles banlieusards de paysans indiens potentiellement hostiles comme on le décrit pour d'autres villes à l'instar des fantasmes exprimés par les élites urbaines, c'est dans la masse de sa population, dans la foulée de ses rues et dans les milliers de regards croisés dans le métro que l'on reconnaît ces porteurs d'une alternative civilisationnelle mésoaméricaine ; ce que Guillermo Bonfil, jusqu'à sa mort il y aura bientôt un an, s'évertuait à découvrir dans sa tension désespérée pour confronter les négations et les méconnaissances, les fictions et les culs-de-sac.

Tant de pages de ce triste constat présenté par Lévi-Strauss dans les années cinquante ont exploré, sur ce ton sans espoir, ce que réserve à ces gens la continuation d'une affaire entreprise il y a cinq cents ans, irréversible au point que d'entreprenants politologues parlent de l'Amérique Latine comme de l'autre occident.

Mais le paradis terrestre dont on dit que Christophe Colomb a cru le retrouver en atteignant ce qui deviendrait l'Amérique ne fait pas partie des programmes offerts aux habitants des démocraties présentes, sauf à le reconnaître dans ce paradis des hommes qui « tel que Colomb l'avait entrevu, se prolongeait et s'abîmait à la fois dans la douceur de vivre réservée aux seuls riches ».

México est une de ces grandes villes d'altitude dont la densité silencieuse rappelle à chaque pas le poids d'une présence indienne dont aucune vague de modernité ne semble suffisamment puissante

pour qu'elle en ait raison. Et les jeunes mazahuas s'y organisent en groupes de rock, et les commerçants triques en envahissent les trottoirs.

Nambikwara en société.

A México, les choses ont fait d'un Nambikwara l'interlocuteur principal du tournage effectué par le cinéaste mexicain Paul Leduc. Quand l'équipe de réalisation a tenu ses réunions préparatoires, cherchant à prévoir les axes autour desquels il conviendrait d'explorer visuellement ce que le rassemblement de tant de groupes en ville devait garantir en matière de contingences imprévisibles, quelqu'un avait évoqué la venue des Nambikwara « rendus célèbres par le livre de Lévi-Strauss ». On escomptait en obtenir les images porteuses d'une condition sociale relativement dégagée de ce qui est partagé par la grande masse des populations andines et mésoaméricaines, au plan d'une longue expérience interculturelle constitutive d'un effet certain de variations brodées sur un même motif. On a alors décidé qu'avec les Inuit et les Mapuche, les Apache Tonto et les Kayapo, les Rararumuri et les Wayu, les Zapotèques et les Shipibo, les Kekchi et les Paez, les Garifuna et les Kuna, ces Nambikwara pourraient être convoqués à apporter leur contribution à l'ébauche hasardeuse d'une image possible des ethnies du continent, à se prêter aux éventualités du kaléidoscope que le réalisateur aurait à moduler avec ses cinq caméras.

Et c'est ainsi qu'au soir du 21 avril, nous avons rencontré Mané Manduca, Benetito Kithaulu, Roberto Kithaulu, Sebastiao Kithaulu, Orivaldo Nambikwara, Fuado Nambikwara et Laurenço Nambikwara — qui me donnera un autre nom, Laurenço Alindo de Conguina, et plus tard me dira son âge, quatre-vingts ans deux mois et une semaine — ce dernier devant vite être retenu comme un des « protagonistes » du film grâce à sa patiente gentillesse, sa volubilité et une allure qui convient à Leduc ; car elle réunit le visage expressif d'un homme d'âge mûr et les aspects qui en garantissent d'être partout reconnaissable « comme un véritable amérindien ».

Le responsable du groupe est le plus jeune, Mané Manduca, qui exerce au Posto Indigena Kithaulu les fonctions de Monitor de Ensino Indígena, éducateur donc des jeunes Nambikwara qui assistent à son école et à propos desquels il se plaint qu'au delà de son salaire, le FUNAI n'assure aucun des besoins en équipement et fournitures scolaires. Mané, comme tous ses compagnons venus de la région de Comodoro, parle correctement le portugais, et quand il me donnera

son adresse, c'est à une boîte postale de Vilhena qu'il me conseille de lui écrire, là où se trouve le siège d'un organisme d'appui aux Indiens, AHUARU. Fort intéressé quand nous parlons de la prochaine création d'un Fond pour le développement des peuples indigènes d'Amérique latine dont on devrait annoncer la mise en place pour Juillet prochain à l'occasion d'une réunion des chefs d'états ibéro-américains, à Madrid, il m'explique qu'il a l'intention d'effectuer un recueil de la tradition nambikwara et me demande comment faire pour que ce fond puisse connaître de son projet. Il aura aussi une longue conversation avec Antonio Muñoz, un Shipibo du Pérou, originaire de San Francisco, dans la région du bas Ucayali, et qui se trouve être secrétaire à l'organisation de l'Organisation intercommunale des Artisans du Pérou ; cette conversation tourne autour des problèmes de commercialisation de l'artisanat et le chef Kayapo, Payacan, s'y joint au cours de la soirée que nous passons dans le bar de l'hôtel Monte Real, car ce dernier dispose d'une expérience certaine en la matière ; il exporte une huile de châtaigne qui est utilisée en Angleterre pour la préparation de certains produits pour les cheveux.

Pour les besoins du film, on effectuera plusieurs entrevues avec les Nambikwara (et les Paez, les Pima, les Inuit, les Mapuche, les Shipibo, les Purepecha, les Misquito) et c'est Laurenço que l'on sollicite alors de façon plus insistante. Orphelin, il avait été recueilli et élevé par un missionnaire jésuite, le padre Valdemar, ce qui lui a fait vivre une partie de sa jeunesse à Rio de Janeiro et à São Paulo, avant de rentrer dans son pays où durant plusieurs années il avait, sinon exercé la fonction, du moins joué le rôle d'auxiliaire de la police fédérale que lui avait attribué le Service Protecteur des Indiens. Ravi de ce voyage à México qu'il n'avait jamais pensé connaître, Laurenço, dont Mané est le gendre, raconte pour le film l'histoire de la MININA (MUENTSU), qui dit l'origine de la musique et de bien d'autres choses, s'adresse à ses frères dans sa langue devant la caméra et, entre deux prises de vue, distribue un tract rédigé en portugais, en espagnol et en anglais par le Núcleo de Direitos Indígenas de Brasilia. La teneur en est qu'il y a « plus de trois mille chercheurs d'or installés sur les rives de la rivière Agua Suja, à l'ouest de la zone indienne sararé. Les destructions écologiques et sociales provoquées par cette activité illégale sont irréversibles. La rivière est polluée et empoisonnée par le mercure et les produits chimiques utilisés. Plus de deux cents hectares de forêt ont été détruits. La zone Sararé se trouve à l'ouest du Mato Grosso, proche de la limite de l'état de Rondonia. Sur ses 68 000 hectares vivent 70 indiens qui appartiennent à un sous-groupe nambikwara nommé Katitaurlu ou Sararé. Les Nambikwara (« oreille percée » en tupi) sont divisés en plusieurs

sous-groupes qui occupent quatre zones indiennes : Sararé, la vallée du Guaporé, Nambikwara et Pirineus de Souza (toutes ont été délimitées par le gouvernement fédéral). Au total, ils sont 800. Bien que vivant dans des écosystèmes différents (« cerrado » et forêt tropicale), les groupes nambikwara sont de la même famille linguistique et partagent de nombreux autres traits culturels. Vivant principalement de chasse, de pêche et de petites plantations, ils sont connus comme les « gens de la cendre » parce qu'ils aiment dormir sur le sol, près d'un feu, sur un mélange de sable et de cendre. Les Nambikwara sont devenus célèbres pendant les années 70 comme le Biafra du Brésil, quand une épidémie de rougeole a provoqué la mort d'une grande partie de la population indigène, sous-alimentée et expulsée de ses terres. Au cours des dernières années, leurs terres ont été fréquemment envahies par les chercheurs d'or, les agriculteurs et les coupeurs de bois.

Orivaldo, qui lui est du village Serra Azul, est ensuite requis par Laurenço pour écrire une lettre à David Price, l'ethnologue dont ils se souviennent qu'il leur a été d'une aide précieuse pour obtenir la délimitation des terres il y a environ dix ans ; la même situation est évoquée et l'on me charge de faire parvenir la missive.

Ainsi passent les journées du séjour à México ; guidés par Erasmo Palma, une vieille connaissance de Noragachi, en Sierra Tarahumara, qui leur raconte ses prisons et ses roublardises, Mané et Laurenço vont acheter des postes de radio à transistor, dont ils relèvent que le prix est bien moindre qu'à Vilhena, dans ce quartier de la Merced où les étalages des rues sont emplis de contrebande japonaise.

L'évidente aisance avec laquelle ces Nambikwara ont fait leur traversée de México, exprimée dans cette exclamation tant de fois entendue « Wi kái naara » (tout est très très bien), est-ce une occurence hors de propos que d'y voir un effet à la fois objectif et inatteignable de ce qui autorisait Lévi-Strauss à se laisser aller à consigner au sujet du type physique nambikwara : « Pour moi, je retrouvais avec stupeur les visages presque caucasiens qu'on voit à certaines statues et bas-reliefs de la région de Veracruz et qu'on attribue maintenant aux plus anciennes civilisations du Mexique ? ».

Le bleu du Zocalo.

Le Zocalo, la grande place grise du centre de la ville, trace la base d'un cube vide et ouvert, qui se prête donc à l'échafaudage de toutes les mises en scène requises par les manifestations publiques de la vie mexicaine. Carré central du premier quartier de la ville capitale,

c'est le lieu qui confère la visibilité de l'événement qui parvient à l'occuper et c'est l'espace qui permet de jauger, à sa capacité de le remplir, l'importance d'un rassemblement. On a calculé le nombre de personnes qui le remplit, pour une densité d'occupation donnée. La hauteur modérée des vastes édifices qui l'entourent permet que le ciel y soit légèrement étalé, présent comme dans une vallée haute de montagne plutôt que la surplombant. Donc une grande dalle grise d'où s'élève un cube rempli de ciel.

Pour l'occasion, on a monté trois longues et vastes plate-formes dessinant trois arcs de cercle allongés parallèlement, comme pour dissimuler la cathédrale métropolitaine ; les quatre surfaces ainsi échelonnées auront assuré une disposition propice au spectacle que promet d'offrir la clôture de la rencontre continentale de la pluralité. En arrière, on a préparé les « châteaux » d'où partiront les feux d'artifice destinés au moment paroxystique de la fête nocturne. Et la sonorisation électrique a été prévue pour que les paroles qu'elle aura à faire entendre soient écoutées par dessus la singulière polyphonie escomptée de tant de musiques entonnées de partout.

Et puis, ce dimanche 26 avril, il a plu. Imprévu. Quelques gouttes étaient tombées en fin de matinée, le ciel était chargé de nuages sur le Monument à la Révolution d'où partirait la marche de la pluralité, et les promeneurs étaient rares au long de l'avenue Juarez qui conduit au Zocalo par la calle Madero. Un fort vent froid soufflant en bourrasque a balayé les rues du centre et les équipes de tournage ont enfilé les blousons après avoir déployé les toiles plastiques pour la protection des caméras. Avant que le jour ne s'éteigne, l'éclairage public s'est allumé suivi par l'illumination des projecteurs de la télévision. C'est au moment du passage par Madero, presque un tunnel avant de déboucher sur la place, que la pluie a commencé de tomber, d'abord finement puis en se précipitant. Et c'est là que le cortège bruissant de toutes ses musiques éclatantes ou feutrées, frémissant du relief de tant de tons de peaux brunes, dorées et crémeuses, paré de broderies, de plumages et de tous les tissus des américains d'aujourd'hui, a entrepris ce que la circonstance imposait, et que les petits vendeurs de bouche de métro garantissaient de façon opportune, une grande mue en bleu, l'emballage de tous et de chacun dans des centaines de capuches en nylon bleu, vite acquises sur les trottoirs du Monte de Piedad et de l'hôtel Majestic contre la somme de trois mille pesos. Et sous les projecteurs à l'affût de contrastes et de chatoiements colorés, c'est une longue traînée de luisant plastique bleu clair qui s'est éparpillée sur les plates-formes comme un éclaboussement. Et c'est à ce moment qu'une épaisse fumée blanche a envahi le côté nord de la place ; les pyrotechniciens venaient d'y allu-

mer les premiers feux de bengale qui lançaient une courte gerbe d'étincelles avant de s'éteindre sous l'averse en lançant leur nuage de volutes. L'ensemble de ces jeux du sort et de ces contretemps a ainsi établi une atmosphère générale où la fumée, que les puissants projecteurs permettaient de voir s'effilocher en recevant l'averse, formait le rideau de fond d'une scène à quatre niveaux où les rares spectateurs en bleu se mêlaient aux danseurs et aux musiciens tous bleus, alors que la charmante actrice Ofélia Medina accompagnée de quatre danseuses entamait, en blanc, l'évolution d'un ballet inspiré de réminiscences préhispaniques et marqué par la liberté de mouvements corporels caractéristiques de l'école d'Isadora Duncan. Nylon bleu, fumée gris-blanche, reflet argenté des gouttes d'eau et des flaques couvrant les pavés de pierre volcanique, lumière jaune des projecteurs et derrière le crépitement de la pluie, les marches entonnées par les fanfares zapotèques et mixes, redoublant même d'intensité après qu'un certain silence interloqué ait suivi l'annonce microphonique d'un speaker à la voix gênée : « Nous vous prions tous de retirer vos imperméables afin que l'on puisse admirer vos vêtements typiques. »

Le projet d'un tel déploiement de l'arc-en-ciel des cultures s'est ainsi révélé difficilement compatible avec un semblable déluge. Tout avait viré au bleu et cette rencontre de la pluralité se clôturait sur une image aux reflets d'acier humide que l'on pourrait attendre d'un film de science fiction. Loin des caméras, revenus trempés dans les hôtels du centre-ville où ils étaient logés, les participants ont alors passé une partie de la nuit à se réchauffer autour d'une bouteille de mezcal et à célébrer le plaisir d'avoir vu à l'œuvre un tel coup fourré du vieux Tlaloc.

Acteurs, jeux et enjeux.

Le cours des choses du siècle n'autorise pas que l'observateur y retrouve souvent la confirmation de ce qu'il avait énoncé au vu des faits et des agissements des hommes. On se trouve ainsi conduit à reconnaître un certain nombre d'enchaînements pour le moins inattendus et propres à retenir l'attention de qui ne détourne pas son regard devant certains paradoxes.

Ainsi par exemple, du fait que c'est aux bolchéviques russes que l'on doit une contribution décisive à l'émergence sur la scène publique internationale, au début des années 20, d'un « peuple

ouzbek » [1]. Doté alors d'une culture et d'une langue propre, bientôt d'une histoire et vite d'un Etat, le voici donc paré de ces attributs constitutifs, converti en une de ces pièces du jeu d'échecs de cette région du monde ; jeu dont les premiers coups se déroulent lentement et sans grandes surprises, conformément à ces débuts de parties où les joueurs s'en tiennent à des objectifs de déploiement et de prise de position, mais dont les mouvements récents plus rapides annoncent de nouveaux enjeux.

Au vu de cela, y a-t-il de très durables difficultés à ce que l'on reconnaisse dans ce « réveil des ethnies » qui occupe aujourd'hui une place croissante de la vie publique latino-américaine d'aujourd'hui, l'apport tout aussi décisif des stratèges financiers néolibéraux ?

Dans cette perspective-là, 1492 et sa commémoration ne signifient pas grand chose, certes, sauf à nous rappeler que les entreprises hasardeuses des gênois et des sévillans d'alors étaient elles aussi tout à la fois des négoces, des croisades et des aventures dont l'issue incertaine ne permet pas qu'on leur interdise toute possibilité d'une illusoire découverte et autorise au même titre que pour les stratèges financiers d'aujourd'hui, que l'on y voie les acteurs agissant comme des apprentis-sorciers ; de ces découvertes dont l'événement advient autant, sinon plus, dans le hasard d'une aventure qu'à l'issue d'une recherche bien balisée. Soit dit pour absoudre les découvreurs de continent, les stratèges financiers et les bolchéviques russes de l'accusation de conspirateurs et reconnaître la dose d'irresponsabilité historique qui échoit à chacun d'entre eux.

La perspective dont on essaye de tirer parti pour évoquer ici ce que l'idée d'une rencontre de la pluralité continentale pouvait autoriser à imaginer, et à mettre en images, c'est donc celle qui focalise l'actualité d'un sous-continent dont les comptabilités nationales, exsangues, et les monnaies dolarisées ou narcotisées, sont les signes d'un épuisement critique de la capacité de gouverner plus avant que dans l'étroitesse des conjonctures spéculatives, les « chances » offertes par le marché mondial ; ce sous-continent où se montrent, dans l'implosion en chaîne des administrations étatiques dotées d'une expérience historique indiscutable, la multiplication des identités ethniques, l'abandon des projets libéraux d'intégration nationale, et qui semble suffisamment mûr à Karol Woytila pour en proposer la Nouvelle Evangélisation, à partir d'octobre 1992 et depuis ce phare

---

(1) On se reportera à ce sujet à l'étude de Ingeborg Baldauf : *Some thoughts on the making of the uzbek nation,* Cahiers du monde russe et soviétique, volume XXXII (1), janvier-mars 1991, EHES, Paris.

de Saint-Domingue qui lui offrira de mieux s'inscrire dans le temps long d'une histoire d'envergure clairement globale.

Deux jours après la fin de la rencontre, un manifeste est publié dans les journaux mexicains, signé par les représentants des ethnies participantes et adressé au monde. Se solidarisant avec toutes les dernières manifestations de revendication — des marches indigènes ont récemment parcouru le pays en Equateur et au Mexique —, proposant que la célébration du 11 octobre prochain soit comprise comme celle du dernier jour de liberté et de dignité des peuples amérindiens, le texte met l'accent sur l'exigence du respect du processus d'autonomie et des formes d'organisation autochtones, adaptées chacune à leur propre contexte juridique et politique.

Les Mapuche du Chili, les Shuar de l'Equateur et certains groupes du Mexique avaient exprimé leur malaise devant le caractère trop « folklorique » du programme de la rencontre et cette critique est reprise par un certain nombre d'observateurs. Le terme utilisé alors pour dévaluer l'événement est celui d'un « carnaval » réalisé aux frais du peuple et dévoyé au profit des médias. On me commentera plus tard que certain politicien timoré a exercé une pression sur les organisateurs pour que, face à la priorité de la diplomatie mexicano-espagnole, l'annonce et la couverture de la rencontre n'atteigne pas le niveau prévu.

On sait aussi que l'ensemble des forces politiques du Mexique présent n'éprouve qu'un enthousiasme épisodique pour la prise en compte de ces questions compliquées, « prémodernes et prépolitiques », qui semblent justement n'apparaître sur la grande scène du spectacle mondial que dans les pays et dans les régions où les institutions politiques dévoilent une perte de prise inattendue sur le mouvement des cultures et des sociétés.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 109-126, Toulouse, 1992.

Réflexions mapuches autour d'un voyage au Mexique et au Guatemala

PAR

Elicura CHIHUAILAF & Pedro MARIMAN

Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche Liwen (CEDM-Liwen) *



Nous avons entrepris ce voyage avec l'appui de la Fondation pour le Progrès de l'Homme, au Mexique et au Guatémala, dans le but d'étudier essentiellement trois thèmes :

— relation entre Etat et peuples indigènes, notamment le rôle de l'indigénisme ;
— impact des programmes d'éducation bilingue-interculturelle ;
— mouvements indigènes et conscience ethnique.

---

* Les auteurs de ce rapport, membres du Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche Liwen (CEDM-Liwen), ont visité ces deux pays entre le 11 juin et le 16 juillet 1990.

Sans prétendre tirer des conclusions générales, nous espérions extraire quelques expériences et les confronter avec notre propre situation au Chili. En quelque sorte, essayer d'analyser « avec recul » la relation peuple mapuche-société dominante dans le pays qui nous reconnaît comme ses citoyens.

En ce qui concerne la théorie et la pratique de l'indigénisme latino-américain, le Mexique est un vrai « laboratoire » et une source inépuisable d'expériences. Bien avant le Ier Congrès Indigéniste Inter-américan de Pátzcuaro en 1940, des intellectuels comme Manuel Gamio, Moisés Saenz, Alfonso Caso et bien d'autres encore ont abordé le « problème indigène » et ont proposé des voies pour leur « intégration nationale ». Nombreux ont été ceux qui, à l'intérieur ou en dehors de l'Etat, avec les approches les plus diverses et à différentes périodes, ont proposé des formes variées de cohabitation avec l'indigène, lesquelles ont dépassé évidemment les frontières en accordant une orientation à l'indigénisme au niveau américain.

L'action qui s'est dégagée de leurs propositions nous a bien plus souvent servi, non pas pour savoir « comment faire les choses » mais plutôt pour nous alerter sur « comment ne pas les faire ». Aussi, ce voyage au berceau de l'indigénisme nous a permis d'observer de près non seulement ses stratégies, mais aussi d'entrer en rapport avec ceux qui subissent son application, car nous avons en commun le fait d'avoir le même statut dans nos sociétés nationales : celui d'*indien.*

• *Mexique, une réalité pluri-culturelle emprisonnée dans un concept : les* **indiens.**

Au Mexique, lors des recensements, on considère que dans la catégorie « population indigène » rentrent seulement tous ceux qui, ayant plus de 5 ans, parlent une langue indigène, en omettant d'autres aspects tels que l'ascendance, l'histoire, l'organisation sociale et l'auto-identification. Le recensement de 1980 a ainsi repéré une population indigène d'un peu plus de 5 millions, pour une population totale de 67 millions d'habitants (8 %), ainsi que l'existence de 40 langues méso-américaines.

Ces données ont été remises en cause par des organismes et institutions spécialisés, et par les organisations indigènes elles-mêmes. Selon leur estimation, établie à partir de données non officielles, il y aurait entre 8 et 12 millions d'indigènes, c'est-à-dire toute population vivant dans des communautés, indépendamment du fait qu'ils parlent ou non leur langue, ce qui ferait monter le pourcentage de popu-

lation indigène entre 10 % et 15 % de la population totale. De même, le nombre de langues indigènes parlées dans le pays remonterait à 56, ce qui équivaut à autant de groupes ethniques si l'on utilise un critère linguistique pour leur identification.

Malgré l'ampleur du « problème indigène » au Mexique, une donnée, apparemment si simple — le nombre de la population indigène —, n'a pas de réponse précise. La complexité du problème est mise en évidence par la diversité d'ethnies réparties sur tout le territoire, notamment dans les Etats du centre, du sud et du sud-est. Ces sociétés indigènes comprennent un éventail de groupes ethniques, qui va des Mayas du Yucatan (1 million et demi) jusqu'à des groupements de 100 à 150 personnes, particulièrement au nord du pays.

Toute cette richesse culturelle millénaire, forgée par des relations entre les hommes et entre ceux-ci et la nature, ainsi que la diversité interne et externe des sociétés précolombiennes, a été emprisonnée par le conquérant dans un seul mot : les *indiens*.

La société coloniale a été ainsi conçue comme un monde bipolaire dans lequel les indiens ont occupé la place de colonisés. Leur diversité a trouvé une unité aux yeux du colonisateur dans le fait qu'ils représentaient les *autres*, différents de celui qui était porteur de la seule civilisation véritable, la civilisation de celui qui a remporté la victoire.

Or, si le principal souci de la société coloniale était non pas d'intégrer l'indien mais de le maintenir dans un état de dominé, pour le Mexique actuel, indépendant et républicain, l'indien est devenu un obstacle pour l'unité nationale. Les élites au pouvoir ont constaté avec effroi la dure tâche de construire un Etat-nation avec une mosaïque de diversités aussi bien ethniques que régionales, et plus d'une fois ont conclu que dans le meilleur des cas, il ne pouvait exister un seul Mexique, mais bien plusieurs.

Le Mexique né de la révolution, au début de ce siècle, insista plus que jamais sur la nécessité d'homogénéiser la nation : la question indigène devient un problème politique de premier ordre, justement parce qu'elle constitue un obstacle à l'unité nationale. L'indien doit disparaître pour ouvrir la voie au mexicain occidental, au mexicain créé par « l'alchimie intellectuelle », en empruntant tout au plus les valeurs « positives » des ancêtres indigènes.

Ainsi, Manuel Gamio, un des pères de l'indigénisme à la mode dans les années 60, instituait les tâches indispensables du projet nationaliste : « équilibrer la situation économique, en élevant le niveau de vie des masses prolétaires ; intensifier le métissage afin de consommer l'homogénéisation raciale ; substituer aux traits culturels déficients de ces masses ceux de la civilisation moderne, en conser-

vant bien entendu ceux qui ont des valeurs positives ; unifier la langue, par l'enseignement du castillan à tous ceux qui parlent exclusivement des langues indigènes ».

Les années 60 ouvrent la voie à deux nouvelles orientations de l'indigénisme : l'une qui reste « *intégrationiste* », avec en tête Gonzalo Aguirre Beltran, et l'autre appelée « *ethniciste* », qui remet en question l'intégration et représentée par des hommes comme Pablo Gonzalez Casanova, Rodolfo Stavenhagen et Guillermo Bonfil Batalla.

Pour la première, devenue la politique officielle de l'Etat, la dite question indigène n'est plus considérée comme un problème national — et par conséquent politique — mais comme un problème d'intégration de certaines zones du pays, les « *régions de refuge* », où cohabitent des noyaux importants de population indigène ayant des rapports non harmonieux avec la population nationale. Ces rapports, selon Aguirre Beltran, propres à une situation de castes, devaient se transformer en une autre plus en accord avec les intérêts nationaux, c'est-à-dire des rapports entre classes sociales.

Il était clair que l'unité de la nation passait par l'homogénéisation de la population et, par conséquent, par la disparition des cultures indigènes. Les orientations et les méthodes changeaient mais le but était identique. C'est pourquoi l'indigénisme officiel des années 60 mettait sur le même plan, unité nationale, modernisme et développement capitaliste.

Le courant ethniciste de l'indigénisme naît comme une critique virulente à l'idéologie de l'homogénéité proposée par l'intégrationisme, en remettant donc en question la conception même de la nation qui s'est forgée « en tournant le dos au Mexique réel ». Ce Mexique réel est conçu comme une hétérogénéité culturelle qui doit être respectée et valorisée, notamment par les réponses qu'il pourrait donner aux problèmes posés par le développement du pays.

Dans ce sens, elle rejette également la conception régionaliste, puisque bien que les relations entre indigènes et *ladinos* [de *latino :* les descendants des espagnols et les métis de culture occidentale] soient plus conflictuelles là où il y a une concentration plus forte d'indiens — les régions de refuge —, le problème politique qui se dégage a une dimension nationale car il a pour fondement des structures et une idéologie colonialistes qu'il est nécessaire de remplacer, en modifiant le rôle et la structure de l'Etat-Nation par la mise en œuvre d'un nouveau projet national reflétant le Mexique réel.

• *L'indigénisme au Chili : l'idéologie de la mort présumée.*

L'indigénisme, en tant que corps doctrinaire définissant et justifiant les politiques de l'Etat envers les secteurs de la population reconnus comme indigènes, n'a jamais eu au Chili l'importance et le poids qu'on lui a accordé au Mexique. En réalité, dans des pays comme le Mexique qui ont un fort pourcentage de population indigène — dans certains cas, comme pour le Guatémala ou la Bolivie, ce pourcentage est même majoritaire —, l'indigénisme n'était qu'un outil pour la conformation et la consolidation de la nation, et constituait par conséquent un impératif national dans des sociétés pluri-ethniques.

Le nationalisme au Chili n'a jamais eu besoin de l'indigénisme pour définir la nation ; qui plus est, les peuples mapuche, aymara et rapanui n'ont été « incorporés » qu'à la fin du siècle dernier, à une période d'expansion des frontières. Pendant les soixante ans qui avaient précédé, s'était forgé au Chili une image de la nation qui reproduisait la culture et l'« horizon civilisateur » de la société chilienne, née dans la région centrale du pays et héritière du colonialisme hispanique.

Pour ces raisons-là, le « problème indigène », vers le milieu du siècle dernier, ne représentait pas un problème culturel impliquant la reconnaissance des indiens comme des citoyens, mais un problème militaire qui devait être résolu par l'armée nationale. Une fois la résistance indigène écrasée, l'Etat pouvait se vouer à la tâche rédemptrice de diffusion de la civilisation — son projet de civilisation — aux « barbares », et parallèlement, exploiter leurs territoires — dorénavant territoire national — au bénéfice des intérêts de l'Etat.

Contrairement au Mexique, l'Etat, au Chili, s'est consolidé très tôt ; c'est-à-dire, qu'il y a eu très tôt un consensus social et une communion d'intérêts qui a permis la stabilité des régimes politiques. En tout cas, il n'a jamais été question de régler les désaccords par la dissolution de l'Etat. C'est pourquoi l'occupation de l'Araucanie a donné lieu à un accord social très large autour d'un objectif national.

Pour les Mapuche, la défaite et la postérieure dépendance vis-à-vis des structures politiques de l'Etat-Nation, furent totales. L'Etat exerça une souveraineté sans contrepoids sur le territoire mapuche et devint la référence obligée pour un peuple vaincu, dont l'organisation sociale et l'isolement dans ces nouvelles — et imprévues — conditions ne permettaient pas de reproduire une organisation politique propre, avec un certain degré d'autonomie. Les « *cacicatos* » [grandes chefferies, que les anthropologues appellent *seigneuries* ou *chief-*

doms] d'avant la conquête chilienne, qui se fondaient sur un vaste réseau de parenté et qui permettaient d'exercer un pouvoir politique sur de vastes territoires, ont cédé la place aux chefferies locales, sans autre portée que la communauté des *reducciones* [de *reduire*, sorte de réserves], et trop faibles pour s'interposer comme médiatrices entre l'Etat et l'individu.

La précoce consolidation de l'Etat chilien, sa ferme implantation dans les territoires conquis, et la traumatisante transformation pour les Mapuche de leur système socio-culturel et économique en une situation nouvelle et inconnue, ont marqué en grandes lignes la pensée indigéniste au Chili, jusqu'aux années 60.

Cet indigénisme, né en marge de l'Etat, considérait que l'assimilation des Mapuche à la formation sociale chilienne était inéluctable. Tomás Guevara, au début du siècle, en intitulant l'un de ses livres « *Les dernières familles araucanes* », exprimait une ligne de pensée — l'*assimilationisme* — que partageaient Rodolfo Lenz et, plus tard, dans les années 50, des chercheurs étrangers comme Titiev et Luis Faron.

Pendant les gouvernements réformistes des années 60 et début 70, l'indigénisme au Chili prend une orientation « *classiste* ». La « question mapuche » est conçue comme le problème d'une « sous-culture » marginalisée dans la structure des classes propre au système capitaliste dominant dans le pays. En tant que « sous-culture », on lui reconnaît le droit de se reproduire dans son propre milieu, mais les problèmes structuraux de sa dépendance et pauvreté ne s'expliquent que comme la conséquence de l'extension du latifundium. La « question mapuche » est ramenée dans cette vision réductrice à un problème de paysans pauvres soumis à la volonté des propriétaires fonciers, desquels ils vont se libérer en créant des alliances avec les classes populaires et en transformant le système capitaliste dominant.

Pendant la dictature militaire, les réflexions sur la situation indigène — bien entendu, développées en marge du gouvernement — s'inscrivent dans un cadre bien plus large qui prétend reformuler la structure politico-sociale du pays, une fois la démocratie reconquise. Pour la première fois, l'indigénisme esquisse une critique de la notion de « nation chilienne » considérée jusqu'alors homogène du point de vue racial et culturel.

Bien qu'il soit peut-être prématuré de faire une analyse de la pensée indigéniste actuelle, on peut distinguer, d'une manière assez floue, deux tendances qui se développent parallèlement parmi les intellectuels voués à la réflexion sur l'indigénisme. Il y a d'une part ceux qui reconnaissent la diversité ethnique du Chili, c'est-à-dire, l'exis-

tence de sociétés historiquement et culturellement différentes de la société chilienne, et qui ont le droit de se développer selon leur propre cosmovision (bien entendu, avec un Etat qui devra transformer ses structures politiques et idéologiques, afin de permettre la diversité et l'autogestion). D'autre part, il y a ceux qui, tout en reconnaissant également la diversité ethnique du pays, préconisent une nouvelle réinterprétation de la nation chilienne, marquée par un événement fondateur : la conquête. Cette conquête, au delà de sa charge idéologique, crée un être nouveau, le métis ; mieux encore, elle donne lieu à un phénomène culturel typique de l'« Amérique basanée » : le syncrétisme. Ces deux réalités auraient été niées par les groupes détenteurs du pouvoir ; leur reconnaissance, signifierait-elle une nouvelle forme de dialogue avec l'indien et une ré-interprétation du monde occidental dans le milieu chilien ? Nous pensons qu'il est encore trop tôt pour en avoir une réponse.

En conclusion, nous pensons que les différences entre les indigénismes mexicain et chilien sont les suivantes :

- L'indigénisme mexicain s'articule comme une doctrine qui définit, non seulement les relations avec l'indien mais aussi les idées directrices d'une identité nationale.
- Dans le cas chilien, l'indigénisme — tout au moins jusqu'aux années 60 — a été plutôt une activité de recherche sur des cultures vouées à disparaître à l'intérieur d'une nation préalablement formée et dominante dans tous les domaines. D'autre part, tandis que l'indigénisme mexicain élaborait des propositions d'« intégration » de l'indien — de véritables programmes politiques — l'indigénisme chilien est resté à l'étape de la constatation de la « mort présumée » : l'assimilation inévitable à la société dominante.
- Enfin, tandis qu'au Mexique l'indigénisme a été un impératif de l'Etat (l'unité nationale, à laquelle on aspirait tant, était en jeu), au Chili, il s'est développé en marge de celui-ci. Ce n'est qu'à l'heure actuelle que l'on est parvenu à une articulation entre l'indigénisme, comme doctrine, et la politique de l'Etat pour les populations indigènes, comme le démontre l'élaboration d'une nouvelle loi indigène (ce projet de loi sera discuté au Parlement, probablement en mars 1991). Il est envisagé, pour plus tard, la reconnaissance, dans la Constitution, des peuples indigènes du Chili.

- ***L'éducation bilingue au Chiapas : la pédagogie de la réponse.***

Au Mexique, il n'existe pas d'« éducation indigène scolarisée » mais, au contraire, il existe une « éducation scolarisée pour les indigènes ».

L'éducation a été conçue comme un fer de lance pour la pénétration des intérêts nationaux au sein des sociétés indigènes. Ses programmes — probablement pas ses objectifs — ont changé au rythme des successives ré-interprétations de l'indigénisme ; ainsi, dans les années 40, l'éducation a eu comme objectif la plus rapide castillanisation des élèves, dans le but de les intégrer au projet modernisateur de l'époque. Les enfants à l'école devaient apprendre, dès le premier jour, leurs leçons exclusivement en castillan, langue, naturellement, qu'ils ignoraient.

La persistance de cette méthode fut seulement comparable à la dimension de son échec. Dès les années 60 on reconnaît que le meilleur moyen de « castillaniser » les indiens est de partir de leur propre langue indigène ; il fallait au moins parvenir à un certain degré de compréhension avec ceux qu'on prétendait « éduquer ». Pendant presque 20 ans, on assiste à une activité sans répit, où les linguistes affinent leurs connaissances en langues vernaculaires, poussés par l'idée de la régionalisation de l'éducation. La régionalisation voulait dire que l'éducation bilingue s'adapterait aux différentes langues avec toujours comme objectif d'aboutir à une seule : le castillan. Les programmes, par contre, reproduisaient, partout dans le pays, une histoire, une manière de concevoir le monde et un projet pour le Mexique que présentaient les idéologues de la nation, incrustés dans le Ministère de l'Education Nationale.

A la fin des années 70, et surtout dans les années 80, l'Etat se laisse influencer par l'indigénisme ethniciste et des plans d'éducation bilingue-biculturelle sont conçus. Non seulement la langue, mais aussi la culture indigène de chacun des groupes a été incorporée à un programme qui prétend encore incorporer l'indien sans le transformer préalablement en « ladino ». Mais, derrière l'intention de valorisation des cultures « traditionnelles », ne prétend-on pas rendre moins douloureux le seul objectif souhaité par l'Etat, qui est : en finir avec la diversité pour se consacrer à son objectif sacré d'unité, d'homogénéité nationale ?

Lors d'entretiens avec des autorités de l'éducation, des chercheurs et même avec des Tzotzil au Chiapas, nous avons dégagé les réflexions suivantes :

- Il y a une reconnaissance générale que l'objectif final des programmes d'éducation bilingue-biculturelle appliqués aux populations indigènes est de les assimiler à la société mexicaine. Dans ce sens, les programmes n'utilisent les langues vernaculaires que comme langues véhiculaires, pour aboutir à la castillanisation de l'élève, objectif qui doit être atteint avant la fin du cycle primaire.

• Dans ce sens, les objectifs du bilinguisme appliqués à l'éducation pour les Mapuche ne devraient pas être les mêmes qu'au Chiapas. Au Chiapas, l'éducation bilingue est un outil « nécessaire » pour castillaniser une population qui, pour 60 % est exclusivement monolingue tzotzil. Pour les Mapuche, le bilinguisme devrait avoir comme objectif de stimuler la loyauté linguistique au *mapudungun* — langue vernaculaire — dans une population pour la plupart bilingue. Sauf dans des régions très isolées, l'enfant mapuche fait sa rentrée à l'école en parlant le castillan, ou du moins ayant un niveau lui permettant de communiquer avec ses camarades et instituteurs.

• Il existe une contradiction évidente — qui fait unanimité — entre des programmes qui, lentement, ont amélioré leur contenu, ce qui est dû essentiellement à la participation des indigènes dans leur élaboration, et leur mise en œuvre. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de matériels pédagogiques adaptés et d'infrastructure pour leur mise en application. Le centralisme du système d'éducation mexicain y est pour beaucoup. En effet, il dévalorise et décourage la participation des instituteurs indigènes : rien que la réponse à une demande d'adaptation d'un programme quelconque, ou d'une innovation dans un autre, met *trois ans*. Pendant ce temps, il sera analysé par de nombreux bureaucrates du Service de l'Education Publique (SEP) de l'Etat de Chiapas, et ensuite il sera transféré à Mexico D.F., pour retourner, finalement, à l'administration de San Cristóbal. Il va de soi que le sort est le même lorsqu'il s'agit des demandes pour ouvrir ou réparer une école ou pour renouveler du matériel pédagogique.

• L'emploi du temps à l'école n'a pas tenu compte des spécificités culturelles des Tzotzil, se limitant à reproduire le même calendrier et les mêmes journées de travail pour tout le Mexique. Les enfants tzotzil constituent une force de travail — pour les petites activités — dans le cadre d'une économie familiale. Le matin, à l'heure de la rentrée en classe, la plupart de ces enfants est occupée à charger de l'eau, du bois ou à amener le bétail. Pendant les récoltes — octobre et novembre — l'absentéisme des enfants tzotzil est massif ; tandis que les uns labourent le lopin de terre familial, les autres accompagnent leurs parents qui vont travailler dans les fermes des grands producteurs. Il semblerait qu'on s'attende à un changement culturel des indiens pour qu'ils puissent s'adapter aux programmes, quand c'est le contraire qui devrait se passer...

• Généralement, les instituteurs manquent d'une formation appropriée. Il est probable que cela soit dû à une défaillance du Système des Promoteurs Indigènes, car ce programme a plutôt visé la spécia-

lisation des instituteurs indigènes dans l'application des programmes éducatifs, que leur formation pédagogique. De nombreux instituteurs sont exclusivement monolingues tzotzil, ce qui entraîne une très mauvaise castillanisation des enfants. Evidemment, les conséquences se font sentir sur le peu d'élèves qui accèdent au cycle secondaire. D'autre part, le SEP peut commettre de graves erreurs de destination, telles qu'envoyer des instituteurs tzeltal — un groupe ethnique voisin — enseigner dans des régions tzotzil. A ceci, il faut ajouter l'insouciance presque pathétique pour soutenir le travail enseignant ; les instituteurs les moins payés sont justement ceux qui travaillent dans les zones plus marginales, où ils vivent pratiquement de la charité des communautés. Les cours de spécialisation pour instituteurs bilingues profitent généralement à ceux qui veulent accéder à une meilleure position dans l'administration bureaucratique du SEP, et qui ne songent d'ailleurs pas à retourner dans la communauté. Néanmoins, on se doit de reconnaître que les associations des instituteurs indigènes ont fait pression sur le Gouvernement afin d'adapter les programmes d'enseignement aux besoins réels de leurs communautés, ainsi que le rôle qu'ils ont joué dans l'organisation de leur peuple. N'y aurait-il pas là une piste sur les buts d'un système et des programmes d'enseignement pertinents ?

• Les programmes d'éducation bilingue-biculturelle s'appliquent exclusivement dans le cycle primaire et, dernièrement, dans le cycle pré-scolaire. A partir du cycle secondaire, on commence à expérimenter un plan appelé de « télé-éducation », mais étant donné son faible impact et le manque de préparation des instituteurs, celui-ci garde tout de même un caractère expérimental. Le défi pour les jeunes étudiants indigènes du secondaire est immense ; parlant à peine le castillan, ils s'intègrent à un programme d'éducation qui est en vigueur pour tout le Mexique, n'envisageant aucun type de spécificités et inséré dans un milieu, l'urbain, qui les déracine de leur communauté. Les désertions sont si nombreuses que, s'inscrire à l'Université — le plus occidentalisé de tous les milieux éducatifs — devient une utopie. Parmi les Tzotzil, on connaît seulement une personne qui a réussi à sortir avec un diplôme : Jacinto Arias, anthropologue qui, actuellement, réside à Tuxtla-Gutierrez, Etat de Chiapas.

• Il ne paraît pas exister une grande demande d'éducation de la part de la population tzotzil (il faudrait étudier les statistiques concernant la population scolaire et la population en âge d'être scolarisée). C'est-à-dire, il n'est pas évident qu'ils ressentent le besoin de se castillaniser pour s'intégrer à la société ladina ; ils le font plutôt dans le but d'acquérir un minimum de connaissances leur permet-

tant de communiquer dans le quotidien, essentiellement dans les échanges commerciaux. On ne peut affirmer que la société ladina n'attire pas une certaine couche de population indigène, notamment la jeunesse, ce qui se traduit par une acculturation importante. Néanmoins, la société tzotzil conserve un degré d'autonomie qui lui permet de conserver et reproduire des rapports sociaux et de développer des activités, comme le commerce, indépendamment de la société ladina.

L'élaboration de plans d'éducation — comme on les appelle également — pertinents, est un vrai défi. Dans ce sens, le Mexique a une très riche expérience, non seulement pour les idéologues de l'éducation mais aussi pour les propres indigènes qui connaissent mieux que n'importe qui les rares réussites et les nombreux échecs de leur application. Mais nous pouvons conclure qu'un des éléments essentiels pour l'élaboration de ces plans d'éducation — être à l'écoute de ceux qui en subissent les conséquences — a été omis.

A la fin des années 70, suite à une catastrophe naturelle, le Guatemala a vécu une expérience très riche. Un grand tremblement de terre a secoué le pays, et particulièrement une région indigène. Une municipalité, qui vivait presque exclusivement de la vente de produits textiles, a vu s'écrouler la seule école qu'elle possédait, réveillant la solidarité de l'Organisation des Etats Américains. Les fonctionnaires de l'OEA ont pu constater sur place l'ampleur du désastre, s'empressant de donner des fonds pour la reconstruction de certains immeubles et, en particulier de l'école. L'aspect de la nouvelle école avait changé complètement. La population n'en revenait pas, en regardant le bel immeuble qui remplacerait l'école en ruines. Les plus hautes autorités de la région et, bien entendu, les autorités municipales (toutes indigènes) étaient présentes pour l'inauguration de la nouvelle école.

Après les discours d'inauguration qui mettaient l'accent sur l'importance de l'éducation, quelqu'un a demandé au maire son avis sur l'orientation de l'école et, plus précisément, sur les programmes d'éducation. Il a fait savoir, sans aucune prétention de vexer ceux qui avaient reconstruit l'école, qu'il serait souhaitable que les enfants puissent apprendre la mécanique pour pouvoir un jour réparer le seul camion du village, qui transportait des *huipiles* (chemises) pour les vendre dans les villes voisines. On pourrait aussi en former d'autres pour réparer les machines à coudre ou pour tenir la comptabilité, les libérant ainsi des intermédiaires spéculateurs. Avec des mots très simples, le maire était en train de tracer les lignes d'un programme d'enseignement plus en accord avec les besoins de la communauté, contrairement au programme officiel qui avait été

appliqué jusqu'alors sans le moindre esprit critique et n'ayant eu aucun impact sur la population.

Paulo Freire a nommé cette démarche « pédagogie de la question », en opposition à la traditionnelle « pédagogie de la réponse ». Cette dernière reproduit les rapports de domination, elle précède et annule le besoin. Inversement, la première est une pédagogie de la participation, elle permet de diagnostiquer et de reconnaître les besoins, elle est donc libératrice.

Parmi les Mapuche, contrairement aux Tzotzil, on perçoit d'une autre façon les propositions éducatives faites par la société dominante. Se scolariser implique se placer sur le même plan que n'importe quel chilien ; c'est pourquoi il est plus important pour une famille mapuche paysanne de scolariser un enfant que de se soucier des résultats scolaires. Le faible rendement scolaire ne serait-il pas en rapport avec une culture de la réciprocité et de la solidarité, qui empêche l'enfant mapuche — comme c'est le cas pour les Navaho aux Etats-Unis — de se mettre en concurrence avec ses camarades de classe ?

Parmi les nombreux professionnels Mapuche, on compte sur les doigts de la main les avocats ou les médecins. La plupart d'entre eux sont techniciens agricoles ou enseignants du premier cycle. Ne pourrait-on pas conclure que ces choix répondent, d'une part, à la nécessité de continuer à être lié à la terre et, d'autre part, au besoin de se mettre sur le même pied d'égalité que les Chiliens ?

Si la réponse était affirmative, au vu des résultats, on pourrait conclure qu'il existe une situation de domination et la réponse à cette situation n'est pas libératrice. La formulation d'un plan d'éducation pour le peuple mapuche, ayant comme point de départ la question : quelle éducation ? reste en suspens.

Pour y répondre en dehors des schémas colonialistes, il ne suffit probablement pas — comme dans le cas mexicain — de répondre *à la place* des indiens, mais il faut permettre aux indiens d'y répondre *eux-mêmes*. Les conséquences politiques sont évidentes, et ne pas écouter la réponse des indiens ne fait que perpétuer les rapports de domination.

• *Conscience nationalitaire et organisation.*

Dans l'Etat de Chiapas, au sud du Mexique, cohabitent neuf groupes ethniques originaires de cette région et autant originaires du Guatemala, immigrés en tant que réfugiés. Les deux groupes les plus importants sont les Tzotzil et les Tzeltal, tous les deux d'origine maya, parlant des langues très proches.

Les Tzotzil — peuple que nous avons pu connaître pendant notre séjour à San-Cristóbal-de-las-Casas — vivent dans la zone des Altos de Chiapas, dont le noyau politique est la ville de San-Cristóbal. Les relations inter-ethniques entre la société indigène et la société ladina (ou *kashlan,* comme sont appelés les métis de San-Cristóbal par les Tzotzil) ont toujours été conflictuelles, allant même à des actions armées par les deux parties, ce qui modèle une forme de cohabitation bipolaire de type colonialiste qui perdure jusqu'à nos jours.

Les ladinos ont le contrôle politique et économique de la région, quoique les Tzotzil conservent un certain degré d'autonomie politique et religieuse au niveau des municipalités. Dans la plupart des municipalités tzotzil, les autorités sont indigènes ; des formes propres de structure du pouvoir et de l'exercice des fonctions s'y sont développées, qui sont plus proches de la tradition pré-hispanique que du régime administratif mexicain.

D'ailleurs, la religion tzotzil est une fusion d'éléments catholiques et pré-colombiens, et est quasiment contrôlée par les Tzotzil. De fait, elle a une organisation hiérarchique qui ressemble à celle du lieu municipal et, bien entendu, ne ressemble en rien à la hiérarchie de l'église catholique. La cathédrale de San-Juan-Chamula, la commune tzotzil la plus peuplée, est une véritable « gifle » donnée au Vatican et à l'institution catholique en général. Les apôtres y ont été alignés, l'un derrière l'autre, jusqu'à la nef, où Jésus partage l'autel avec saint Jean, le saint patron. Il n'y a ni bancs, ni autel, ni prêtres qui interfèrent entre les fidèles et le saint. Les familles s'agenouillent par terre, derrière des bougies allumées en offrande, et font leurs prières dans leur langue tzotzil à côté d'un coca-cola, boisson qui fait partie du rite.

Les Tzotzil ont réussi à conserver une culture qui, bien qu'elle ait fait des emprunts à la société ladina, a maintenu un profil propre très net. Cependant, le processus colonial a fait que leur identité est fragmentée. Ses liens d'identité sont plus proches de la communauté locale — la municipalité — que du peuple, qui est un concept plus global. De fait, il existe une stricte endogamie municipale et les conflits avec d'autres municipalités voisines sont assez fréquents.

Ces identités locales, dont il semblerait que l'origine soit pré-colombienne, ont été encouragées par le conquérant. Tandis que l'Eglise assignait un saint protecteur pour chaque localité, les autorités coloniales imposaient une couleur aux habits des habitants. Ces mesures de contrôle avaient pour but d'identifier facilement les indigènes et détourner ainsi les conflits entre les colonisés et les colonisateurs en conflits entre colonisés.

Or, si les limitations d'une identité « municipale » ont affaibli

une conscience d'identité plus large, les « conflits internes » affaiblissent les Tzotzil encore davantage face à la société dominante (depuis 1973, les « expulsions » pour des raisons religieuses et politiques — de véritables bannissements — ont été institutionnalisées). Nous avons mis des guillemets à l'expression *conflits internes* pour relativiser le problème. Bien que les églises aient dû accepter un culte sous l'autorité tzotzil, elles n'ont jamais renoncé à leur devoir pastoral ; la « conquête des âmes pour le Seigneur » s'est traduite par un conflit avec les autorités catholiques traditionnelles qui a provoqué l'expulsion, rien qu'à San-Juan-Chamula, de plus de 14 000 personnes. Le gouvernement n'a pas laissé passer l'occasion pour résoudre à sa manière les conflits politiques avec les communautés indigènes, et en faisant pression sur les autorités indigènes traditionnelles — généralement cooptées par le Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), le parti au pouvoir — a réussi à se débarrasser de ceux qui questionnaient le statu quo dans les communautés.

Ce sont justement les expulsés, regroupés dans l'Organisation Indigène de Los Altos de Chiapas (ORIACH), qui ont pu développer une vision plus globale de leurs problèmes. Dans une première étape, ils se sont donné une organisation qui, bien qu'elle récupère la structure sociale de base (communauté/municipalité), est consciente que le conflit principal se pose entre les Tzotzil et la société ladina. Les dirigeants de l'ORIACH partagent donc la même inquiétude du mouvement mapuche : développer la conscience ethnique, en abordant les problèmes d'identité dans un contexte de domination.

• *Conscience ethnique et identité mapuche.*

Comment définit-on l'identité mapuche ? C'est sans doute une question très importante, mais qui reste pour l'instant sans réponse claire. L'*identité,* ce phénomène social qui permet à une collectivité humaine de s'identifier elle-même et par rapport à d'autres collectivités, est une question très difficile à mesurer ou à faire entrer dans des paramètres rigides.

Des peuples, des ethnies ou des nations qui semblaient condamnés à l'extinction ou à l'assimilation dans un monde homogénéisateur — culturellement parlant — se relèvent avec des forces nouvelles et exigent leurs droits collectifs, élevant au rang des grands thèmes de la fin de ce siècle les conflits ethniques ou nationaux. Lituaniens, Arméniens et Azeris en URSS ; Catalans, Basques et Galiciens en Espagne ; Occitans, Bretons et Corses en France ; Kurdes et Palestiniens au Moyen-Orient ; Tibétains en Chine ; Tamouls au Sri Lanka ; Aynus au Japon ; Kanaks en Océanie ; indigènes américains en

général (enfin, la liste serait trop longue), mettent en question, à travers un mouvement qui cherche à réaffirmer leurs propres identités et leurs capacités pour s'auto-gouverner, l'ethnocentrisme des Etats-Nations et, en dernière analyse, la conception — trop écartée des réalités, et née avec la Révolution française — qu'à chaque état doit correspondre une nation.

Un constat, assez évident, est que les peuples qui souffrent des plus sérieux problèmes d'identité sont ceux qui se trouvent dans l'incapacité — de par les politiques de l'Etat — de s'exprimer culturellement, sans parler d'auto-gouvernement, étant donné leur soumission à un Etat qui ne leur reconnaît pas de personnalité collective, bien que souvent il leur reconnaisse des droits individuels, comme à n'importe quel autre citoyen du pays. Nous, les Mapuche, nous sommes dans cette situation.

S'identifier en tant que Mapuche après 1883 — date de l'« incorporation » — est assez difficile, et ceci pour au moins deux raisons. La première c'est qu'il existe un déséquilibre notoire dans la relation entre société mapuche et société chilienne. Il s'agit de la relation entre un peuple vaincu et dominé et un peuple vainqueur et dominant. Les Chiliens ont compris cette relation d'une façon transcendentale : ils se sont autoqualifiés apôtres de la civilisation, représentants de la culture chrétienne-occidentale, qui nous est présentée comme étant la seule valable, la seule souhaitable comme but dans la vie. Par conséquent, la culture mapuche représente le contraire : la marginalisation, le retard et, d'une manière plus polie mais pas pour autant moins suggestive, le folklorique. Bref, c'est de cela qu'il faut se libérer pour avoir accès au progrès.

Le modèle chilien occidental dispose de tous les moyens pour se reproduire et se présenter comme souhaitable ; l'école est son principal moyen de diffusion, ainsi que quotidiennement les moyens de communication et les institutions de l'Etat-Nation. Le modèle chilien occidental est global et ne permet pas d'autres formes ; c'est pourquoi toute autre manifestation d'identité — dans ce cas-là mapuche — devient marginale et implique toute une série de stéréotypes négatifs, qui correspondent à la vision de la société dominante. Aussi, il n'est pas facile de s'identifier comme Mapuche, lorsque le mapuche veut dire — comme nous l'avons déjà signalé — ce qui n'est pas souhaitable, ce qui est responsable du sous-développement, ce qu'il faut rejeter. Cela est encore plus grave pour les Mapuche nés en ville, victimes de discrimination raciale et qui grandissent dans un milieu qui répond essentiellement à des canons occidentaux.

Le deuxième type de conflit en relation à l'identité se développe

à l'intérieur de la société mapuche elle-même. En effet, existe la tendance — surtout de la part des secteurs organisés d'origine paysanne — de mesurer l'identité par degrés, d'après laquelle un individu serait plus ou moins Mapuche en fonction de sa connaissance des éléments culturels mapuche, notamment la langue, et s'il est originaire d'une réduction. En cela ils coïncident avec (ou sont influencés par ?) la société dominante, pour laquelle l'indigène se réduit également à l'usage d'une langue indienne et à un style de vie rurale ; ceux qui ne possèdent pas ces attributs sont classés comme n'étant plus « tout-à-fait » des indiens, mais ils ne sont pas non plus des Chiliens (ou plutôt ils le sont, mais de deuxième catégorie).

Ces visions partielles ne prennent pas en compte le problème dans sa totalité, et elles tendent à marginaliser la population mapuche urbaine. C'est pourquoi la plupart des organisations ethniques nées dans les villes prennent une certaine coloration fondamentaliste, se croyant obligées d'avoir pour seule référence les communautés rurales : elles supposent que c'est là que se reproduit une culture mapuche « non contaminée ». Le risque de ne pas pouvoir exprimer toute une problématique nouvelle, celle qui touche aux Mapuche urbains, est évident.

Or, les problèmes les plus graves d'identité, de conscience d'appartenance à un peuple, sont bien plus marqués parmi les Mapuche urbains que chez les paysans. La culture mapuche est très handicapée dans un milieu dans lequel le groupe se trouve dispersé, où la langue n'est pas utilisable, et dans lequel il n'y a pas non plus les conditions pour la pratique de manifestations religieuses et rituelles... mais l'identité ne disparaît pas pour autant.

Ces derniers temps, on assiste à l'émergence — surtout chez la jeunesse citadine — d'un mouvement nouveau qui recrée l'identité ethnique non pas pour avant tout partager les expressions culturelles mapuche traditionnelles, mais sur la base de la conscience d'avoir une origine commune, en prenant principalement l'histoire comme lien d'*union* et de *projection* du peuple dans un terrain nouveau : la ville.

Ce type d'identité est sans doute idéologique, elle est un *choix* (et en même temps une proposition), elle n'est pas pour autant moins efficace pour assurer la cohésion du groupe. Beaucoup de peuples ont affirmé leurs identités — dans une situation de domination — en ne s'accrochant qu'à quelques éléments constituant leur ethnicité. Par exemple, les Irlandais, dont la population parlant le gaélique en tant que langue maternelle n'est que de 2 %, sont, cependant, avant tout des Irlandais et en aucun cas des Anglais. Leur identité s'est

toujours nourrie de la conscience d'avoir un territoire et une histoire particuliers, dans laquelle s'imbrique leur foi catholique. Cela a suffi pour donner naissance à un mouvement de libération nationale qui a arraché l'indépendance de la plupart de l'Irlande et qui continue à faire échec au gouvernement de Londres dans l'Ulster.

Parmi les Basques, c'est principalement la certitude de constituer, d'un point de vue historique, un peuple différent, qui a permis la re-création des pratiques culturelles propres et l'expansion de l'euskera, la langue nationale, qui jusqu'à il y a quelques décennies avait laissé la place systématiquement au castillan et au français, toutes les deux langues officielles des Etats où ils sont répartis.

Beaucoup d'exemples permettraient d'illustrer l'importance de l'émergence d'une idéologie ethnico-nationale pour la re-création de la culture et pour l'affirmation de l'identité des peuples : « La conscience ethnique est un élément d'adhésion active et volontaire à une communauté — écrit Roland Breton —, dont la généralisation détermine la consolidation sociale et politique de l'ethnie, alors que la culture ethnique est donnée, reçue, plus ou moins passivement... » (1).

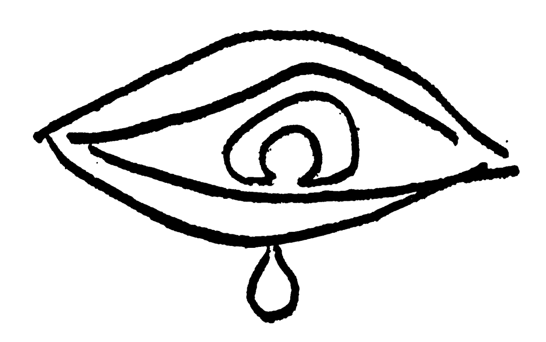
Parmi les Mapuche, notre peuple, existe une identité culturelle très nette — au contraire de ce qui est le cas chez les Tzotzil au Chiapas — qui dépasse les particularismes locaux, mais qui n'a pas encore dépassé le niveau de la communauté d'origine : pour être Mapuche et le rester il faut adhérer à un comportement que l'on trouve dans le passé — dans l'*admapu* [code moral et éthique non écrit d'avant la conquête espagnole] — dans une sorte de « nous avons été ainsi et ainsi nous devons continuer à être ». Or, chez les Mapuche des villes, le lien avec le passé, avec l'origine, est situé dans l'histoire. Et l'histoire est processus et dynamisme. La conscience ethnique chez les jeunes de la ville se nourrit non seulement de la conscience d'une communauté d'origine, mais aussi d'une communauté de destin.

---

(1) Roland Breton, *Las etnias, Oikos-tau,* Barcelone, 1983, p. 59.

Resumen. — Si la construcción nacional mexicana ha necesitado de un cuerpo doctrinario definiendo las políticas del Estado hacia las poblaciones reconocidas como indígenas, ese no es el caso chileno. En Chile, el nacionalismo desarrollado por las clases dominantes no ha necesitado del indigenismo para definir la nación, la ideología difusa siendo aquella de la « muerte presunta » del pueblo Mapuche. La comparación entre les realidades Tzotzil y Mapuche se hace a partir de dos concepciones opuestas a propósito de la educación bilingüe ; aquella impuesta a la población Tzotzil en vista de « castellanizarla » y, la otra, propuesta por los Mapuches, orientada hacia el desarrollo de la conciencia étnica. Basándose en la noción de conciencia étnica, se sostiene que, entre los Mapuches, la identidad cultural es muy fuerte, no siendo este el caso entre los Tzotzil.

Résumé. — Contrairement au cas chilien, la construction de l'Etat-nation au Mexique a eu besoin d'un corps doctrinaire définissant la politique de l'Etat vis-à-vis des populations reconnues comme indigènes. Les classes dominantes au Chili n'ont jamais eu besoin de l'indigénisme pour construire la nation, l'idéologie répandue étant celle de la « mort présumée » du Mapuche, soit par assimilation diffuse, soit par prolétarisation. L'analyse de deux conceptions opposées sur l'éducation bilingue permet une approche comparative des réalités identitaires Tzotzil et Mapuche : une pédagogie « nécessaire » pour castillaniser le Tzotzil s'oppose à l'exigence Mapuche d'une autre, destinée à développer la conscience ethnique La notion de conscience ethnique sert à montrer que chez les Mapuche l'identité culturelle est très nette, ce qui n'est pas le cas chez les Tzotzil.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 127-137, Toulouse, 1992.

Les indigènes du Costa Rica : éveil d'une conscience ?

PAR

Claire PAILLER

*Institut Pluridisciplinaire d'Études sur l'Amérique Latine
Université de Toulouse-Le Mirail.*



Día de la Raza à San José : le 12 octobre 1990 au matin, le représentant du gouvernement et l'ambassadeur d'Espagne ont déposé, devant le monument à Isabelle la Catholique, leurs gerbes commémoratives. Le même jour, dans l'après-midi, un cortège d'amérindiens bouscule les gerbes, proclamant leur droit à la « cédula de identidad » : épisode parmi d'autres de la lutte des indigènes pour faire entendre leur voix et obtenir une existence légale et un statut de citoyen à part entière. L'incident est largement commenté dans les médias, et nourrit la polémique en cours sur les droits et les devoirs des indigènes dans ce pays qui ne cesse de proclamer son ascendance hispanique (1).

---

(1) Cf. le compte rendu de la conférence de presse de Luis Manuel Chacón Jiménez, Presidente Ejecutivo del Instituto Costarricense con rango de Ministro : « El funcionario resaltó la afinidad de Costa Rica con España, ya que : 'casi el 85 % de su población es de ascendencia española. No me siento extraño en Sevilla, sólo que me fui hace 500 años », *La Nación*, 25.04.92.

Cette contestation est relativement nouvelle. De fait, l'histoire des indigènes du Costa Rica est simple et banale : jusque dans la première moitié du XXe siècle, poursuivis et décimés par la conquête, puis par les siècles de colonisation blanche (2) qui s'empare des meilleures terres, les amérindiens sont contraints de se réfugier peu à peu dans les zones montagneuses les plus inhospitalières, vivant dans des conditions précaires, totalement à l'écart et ignorés du reste du pays. L'une des rares traces d'intérêt pour leur condition reste un décret (decreto n° XLVII) de 1887, qui reconnaît la région de Talamanca comme « tierra indígena », et par là même, le droit à la possession des terres. La même reconnaissance d'un droit à la terre est exprimée dans la *Ley de Terrenos Baldíos* de 1939 qui déclare « inalienables y de propiedad exclusiva de los indígenas los terrenos baldíos por ellos ocupados ». Il faut attendre 1959 pour que la loi 2330 ratifie la convention internationale connue comme « Convenio Relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras poblaciones tribiales y semitribiales en los países independientes ». On remarquera qu'il s'agit de l'adoption de mesures prises au plan international, non d'une initiative proprement costaricienne. En effet, si la Constitution de la IIe République de 1949 consacre de nombreux articles aux droits et garanties individuelles, sociales et politiques, formulant clairement que nul ne peut être esclave « mientras se halle bajo la protección de las leyes » (art. 20) (3), le cas spécifique des indigènes n'est pas envisagé. On pourrait arguer que ceux-ci font naturellement partie de la nation et qu'ils bénéficient donc, au même titre que les autres citoyens, des garanties constitutionnelles, telles que les établit déjà le préambule du Proyecto de Constitución Política : « Igualdad y libertad de los costarricenses. Unicamente se reconocen las diferencias que estén fundadas en la virtud y el talento » (4). Cet argument cependant ne saurait être retenu, car l'absence d'inscription des indigènes au Registro Civil et la privation de droits civiques qui en découle rendent illusoire toute présomption d'égalité.

---

(2) On a estimé que la population indigène du Costa Rica qui était, en 1611, d'environ 15 000 personnes, pour 99,5 % du total, n'en représente plus, actuellement, que 1,07 %, avec un nombre approximatif de 22 à 30 000 (chiffres donnés par l'*Informe* de la Comisión Costarricense de Derechos Humanos, 1989).

(3) Oscar Aguilar Bulgarelli, *La Constitución de 1949, Antecedentes y Proyecciones*, San José, 1991, 196 p., *passim*.

(4)) *Ibid.*, p. 73.

Le silence du législateur à l'égard des communautés indigènes n'était que le reflet de l'ignorance et du mépris d'une grande partie de la population blanche. En témoignent encore aujourd'hui un certain nombre de réactions, qui vont du paternalisme et de l'utilisation publicitaire aux allégations les plus injurieuses (5). En témoignent, de façon tout aussi éloquente, la méconnaissance et l'imprécision qui règnent encore jusque dans les organismes les mieux documentés : non seulement on ne connaît pas exactement le nombre des indigènes vivant au Costa Rica, puisque les chiffres varient de 20 000 à 30 000, mais le nombre et le nom même des différents groupes ne sont pas fixés (6).

Il faut attendre 1973 pour qu'apparaisse la première mesure concrète concernant la reconnaissance et le statut des indigènes : il s'agit de la fondation de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), organisme géré par des indigènes. Ses dirigeants, qui sont nommés par le gouvernement, soulignent que le Costa Rica, à la différence d'autres pays, notamment le Mexique, s'est doté d'un organisme autonome, ne dépendant d'aucun ministère. La CONAI a donc capacité pour instruire et gérer les « affaires indiennes », en particulier les 21 réserves qui sont créées par la suite — d'avril 1976 à août 1977 —, et attribuées aux différents groupes, en fonction de leur zone d'habitat : ces réserves représentent une surface de 320 888 ha (le Costa Rica compte 58 000 km^2). Enfin, pour réglementer et rassembler ces différentes dispositions, la loi n° 6172, dite *Ley Indígena*, est promulguée le 20 décembre 1977. Composée de 12 articles très brefs, elle établit l'identité indigène (art. 1 : « Son indígenas las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia iden-

---

(5) Ainsi un encadré publicitaire de *La República*, 12.04.92 : « Corporación Periféricos S.A. agradece donación a indígenas : « Gracias a la gran ayuda de mis proveedores y a nuestra gestión, es una realidad que los indígenas de Coroma (Talamanca) cuenten con esta significativa donación, precisamente en el año del V Centenario del Descubrimiento de América... Los productos donados fueron trasladados por camiones de nuestra empresa », manifestó muy complacido el Señor Presidente de la Empresa Periféricos. »

On relèvera d'autre part des déclarations telles que : « Los indios viven en la miseria porque son unos vagos y les gusta que todo se les dé », ou : « Los indígenas se encuentran en esas condiciones por que no se quieren civilizar. » Propos rapportés dans le mémoire inédit de Marjorie Gamboa Córdoba, déposé à la bibliothèque de la Universidad Nacional, Heredia.

(6) Par recoupement, et avec l'aide des travaux des anthropologues, on peut cependant en distinguer huit : Cabécares et Bribris (ou Bribríes), les plus nombreux ; Borucas (ou Bruncas), Terrabás, Guaymíes, Huetares, Guatusos (ou Malekus) et, aux confins du Nicaragua, les Chorotegas. Les Teribes, quelquefois cités, se trouvent plutôt en territoire panaméen.

tidad »), confirme le statut inaliénable des réserves (art. 1) et les mesures qui en découlent : délimitation, expropriation et indemnisation des non-indigènes propriétaires des terrains déclarés « reserva indígena » (art. 5, 8, 9), exploitation des ressources naturelles et minières (art. 6, 7) et conservation du patrimoine archéologique (art. 6). Elle constitue les communautés indigènes en personnes juridiques, propriétaires des réserves (art. 12), « libres de todo gravamen » (art. 3), en même temps qu'elle établit leur structure administrative : « Las reservas serán regidas por los indígenas en sus estructuras comunitarias tradicionales o de las leyes de la República que los rijan, bajo la coordinación y asesoría de la CONAI. La población de cada una de las reservas constituye una sola comunidad » (art. 4), et même leur fonctionnement économique : « Los establecimientos comerciales sólo podrán ser administrados por los indígenas. Ninguna otra persona o institución con fines de lucro podrá hacerlo. Los negocios que se establezcan dentro de las reservas indígenas deberán ser administrados preferentemente por Cooperativas » (art. 6). On remarque aussi, dans cette loi aux dispositions très générales, que le seul point précisé concerne : « Ninguna persona o institución podrá establecer, de hecho o de derecho, cantinas ni venta de bebidas alcohólicas dentro de las reservas indígenas (...). Queda prohibido a los municipios el otorgamiento y traspaso de patentes de licores dentro de las mismas » (art. 6). Les derniers articles confèrent à cette loi un caractère solennel, en déclarant « de nivel prioritario nacional el cumplimiento de esta ley ; a este efecto todos los organismos del Estado, abocados a programas de desarrollo, prestarán su cooperación, coordinados con la CONAI » (art. 10), et : « La presente ley es de orden público, deroga todas las disposiciones que se opongan a la misma y será reglamentada por el Poder Ejecutivo con la asesoría de CONAI » (art. 11). Dans le même temps, une Asesoría nacional de Educación Indígena est créée au Ministère de la Culture.

Parallèlement à la reconnaissance officielle — à laquelle leur activité a sans doute aidé —, c'est à la même époque que paraissent bon nombre de travaux d'anthropologues (notamment ceux de María Eugenia Bozzoli de Wille, sur les *bribris,* et José Antonio Camacho Zamora, sur les *cabécares*) et de linguistes (Víctor Manuel Arroyo pour l'ensemble des *Lenguas indígenas costarricenses,* Adolfo Costenla Umaña pour la langue *guatusa,* Ana C. Castro Mora *et al.* pour le *guaymí*). On retrouve là, avec des méthodes modernes d'investigation, un intérêt qu'avaient manifesté, au début du siècle, les ouvra-

ges de Carlos Gagini et Rudolf Schuller (7). La consécration, au moins pour le groupe le plus nombreux, est attestée par la création d'une chaire de bribri à la Universidad de Costa Rica, qui dispense un enseignement de langue et culture traditionnelle, en même temps que la publication, par la même Université, de dictionnaires Bribri-Espagnol et Cabécar-Espagnol, et d'une grammaire bribri. En 1978, enfin, sous les auspices du Departamento de Lingüística, paraît un mensuel de culture générale en langue bribri : *Biyo Chokname.*

Le sort des indigènes du Costa Rica protégés, reconnus, voire secondés dans leur affirmation d'une identité propre, pouvait dès lors apparaître enviable au regard d'autres pays. La réalité cependant est loin d'être aussi flatteuse : la plupart des dispositions reste lettre morte, et les institutions créées se plaignent, en termes souvent violents, de ne pas obtenir les moyens d'une action efficace.

Au départ, la législation même est contradictoire, car la *Ley Indígena* se trouve en opposition avec le principe de la « frontera agrícola », qui régit la « colonisation » et la mise en culture des terres vierges ; les réserves tombent ainsi sous le coup d'« occupation » par les *precaristas* défricheurs. Le statut de la CONAI, quant à lui, se révèle très ambigu. Bien que ses dirigeants proclament leur autonomie et leur indépendance à l'égard du gouvernement, qu'ils n'hésitent pas à critiquer de façon très vive, il n'en reste pas moins qu'ils adoptent, sur d'autres points, les vues « officielles ». L'entretien que nous avons eu avec Guido Rojas, indien *huetar,* agronome, Secrétaire de la Junta Directiva de la CONAI, est significatif. Ainsi, il dénonce l'incapacité où se trouve la CONAI d'accomplir sa mission, à la fois par une réduction de son budget et la non-observance de la loi : « Hay legislación, pero no se cumple » ; les maigres moyens qui lui sont encore attribués sont en fait détournés, car les fonds ne sont pas versés directement aux communautés indigènes, mais à des Fondations de pure façade, voire aux politiciens « que dan conferencias » (8). L'indignation et l'amertume face à l'impuissance de cet organisme s'expriment plus encore, peut-être, devant le manque de considération, voire le mépris dans lequel sont tenus les indigènes, dans le public en général comme dans les plus hautes instances : si

---

(7) H. Pittier y C. Gagini, *Ensayo lexicográfico sobre la lengua térraba,* San José, 1892; C. Gagini, *Los Aborígenes de Costa Rica,* San José, 1917; R. Schuller, *Las lenguas indígenas de Centroamérica con especial referencia a los idiomas aborígenes de Costa Rica,* San José, 1928.

(8) Citons également le constat de la Comisión de Derechos Humanos, *in Informe,* San José, 1991 : « CONAI ya cumplió su ciclo y ya es hora de que se le dote de mayor estabilidad económica y de poder político para negociar con el gobierno. CONAI debe convertirse en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas », p. 138.

l'aumône publicitaire (9) le fait réagir : « Es una ofensa al indígena, una burla más », le jugement sur le ministère de la Culture est non moins acerbe : « El problema con el Ministerio de Cultura es que quiere sacar a bailar a los indios, pero no quiere darles sus tierras. » De fait, la critique fondamentale repose sur la conscience d'un malentendu : la société blanche occidentalisée ne conçoit la « liberación del indio » que comme une intégration à cette société dominante, alors même que ses propres fondements se révèlent éminemment fragiles : « Es una estafa más que le están haciendo al indígena. Es oficializar la explotación. (...) Integrarnos al desarrollo nacional, y ¿ qué ? Si no hay tal desarrollo, si Costa Rica es Tercer Mundo... »

L'âpreté des critiques ne peut faire oublier pourtant que, sur le problème de la *cedulación*, la CONAI a aligné son point de vue sur celui du gouvernement, qui était de réduire le problème au fait de quelques individus *guaymis* (10), alors que toutes les enquêtes démentent cette assertion. De telles ambiguïtés et les limitations apportées aux pouvoirs et à l'action de la CONAI expliquent sans doute les réticences exprimées au sein même de la communauté indigène à l'encontre de cet organisme.

La question de la *cedulación* est, de fait, un des points les plus sensibles et les plus litigieux du statut des indigènes. Dès 1988, une délégation dénonce, devant la Comisión Costarricense de Derechos Humanos (CODEHU), le fait que, faute de *cédula*, de nombreux indigènes sont privés de leurs droits de citoyens. Peu de temps après, le journal *La República* (4-1-89) reprend l'information et la précise : plus de 4 000 indigènes, sans papiers d'identité, forment une « población fantasma », privée de droits : « No tienen derecho al voto, cualquier transacción civil que hagan es ineficaz, no pueden ser propietarios, no pueden firmar contratos, ni cambiar cheques, no están protegidos por el Seguro Social, no pueden pedir defensa ante los Tribunales de Justicia... ». Le débat est alors porté devant l'opinion en même temps que devant les instances gouvernementales. Asamblea Legislativa et Tribunal Supremo de Elecciones. Les indigènes s'organisent pour préciser leurs demandes et obtenir satisfaction, les dépu-

---

(9) Cf. *supra*, n. 5.

(10) Le territoire *guaymi*, qui s'étend au Sud du pays, s'est trouvé traversé par la frontière entre le Costa Rica et Panama au moment de la délimitation des territoires nationaux. Ce sont donc des guaymis d'origine panaméenne qui, ne pouvant de ce fait recevoir de pièces d'identité costarriciennes, seraient à l'origine de cette revendication, « enredaron el asunto, montaron campaña... ». Entendre un responsable indigène brandir, à propos d'un groupe ethnique, l'argument de la nationalité, peut appparaître surprenant.

tés des deux partis opposent leurs arguments, et la presse donne un large écho à la polémique ; les églises pour leur part — tant catholique qu'évangéliques — s'engagent résolument en faveur des revendications des indigènes, comme en témoignent les prises de position de l'archevêque de San José, Mgr Arrieta Villalobos (11), et le document œcuménique issu de l'Encuentro sobre la Realidad de los Pueblos Indígenas de Costa Rica, à Puerto Limón, 8-11 janvier 1990 (12). Le problème de la *cedulación* des indigènes est devenu l'occasion d'une prise de conscience, le révélateur d'un fait de société, scandaleux et injuste pour beaucoup, au regard, surtout, de l'article 33 de la Constitution : « Todo hombre es igual ante la Ley y no podrá hacerse discriminación alguna contraria a la dignidad humana. » En mars 1991, enfin, est votée à l'unanimité la loi qui fixe les modalités d'inscription de tous les indigènes au Registro Civil et leur permet d'obtenir la *cédula*.

La longue marche des indigènes du Costa Rica n'est pas terminée pour autant, car les textes officiels qui régissent certains points de leur statut, autant que les pratiques qui ignorent ou transgressent la loi, entraînent de nombreux cas de violation des droits de l'homme. Nous n'évoquerons que les rubriques principales des chapitres que leur consacrent les *Informes* de CODEHU, en 1989, puis en 1991 (13) : à l'exception de la *cédula*, la situation n'a guère évolué, quand même elle ne s'est pas aggravée.

---

(11) Notamment dans un entretien publié le 28.04.90 par *La República*, où il conclut : « Ellos son más costarricenses que nosotros (...). Ellos son los dueños natos de esta tierra, la única fuente que tienen para derivar su sustento, promoverse y dignificarse. »

(12) Relevons, parmi les différents articles de ce document :

— « Reconocemos la existencia de los Pueblos Indios, con una cultura propia que enriquece a su vez a la cultura nacional.

— Nuestros hermanos indígenas tienen el pleno derecho de definir sus vidas en un proceso de legítima autodeterminación.

— Nos solidarizamos con las demandas y luchas mantenidas por los pueblos indios... A la vez demandamos que :

— El Estado tome las disposiciones necesarias para que se otorgue la cédula de identidad a los hermanos indígenas que aún no la poseen.

— Se respeten las leyes y los derechos de los pueblos indios, se otorguen las ayudas solicitadas, se inicie el diálogo sincero... »

Suivent les signatures de différents indigènes bribris, cabécares et guaymis, ainsi que de prêtres, séminaristes et représentants de l'église luthérienne et évangélique, et l'évêque de Limón.

Publié dans le mensuel *Aportes*, n° 63, feb. de 1990.

(13) Ces deux *Informes* couvrent respectivement la période 1988 — 1er trimestre 1989 et 1 de marzo de 1981-31 de agosto de 1990.

Le problème le plus préoccupant est celui de la propriété du territoire occupé par les réserves. Alors que celles-ci sont, d'après la *Ley Indígena*, propriété exclusive et inaliénable des communautés, 49 % de leur surface totale est encore aux mains des non-indigènes, grands propriétaires ou « envahisseurs » récents ; dans certaines réserves, l'aliénation concerne jusqu'à 85 % des terres. Ce mépris de la loi est imputable aussi bien aux lenteurs et au mauvais vouloir d'une administration qui n'attribue pas aux instances qualifiées les crédits nécessaires pour l'achat ou l'expropriation des terres, qu'à l'incurie qui laisse effectuer des ventes illégales aux non-indigènes (14), ou l'incompétence mêlée d'abus de pouvoir d'organismes d'Etat rivaux : en l'occurrence l'Instituto de Desarrollo Agrario, qui a attribué à des non-indigènes des titres de propriété sur la réserve de Talamanca (15).

L'incohérence entre la loi et son application peut aller plus loin encore, jusqu'à l'incohérence dans la législation et l'inconstitutionnalité des textes. Ainsi du décret 16.567 du 25 septembre 1985, régissant la liberté de circulation et de résidence des indigènes, strictement limitée et réglementée : « Para poder establecerse en una reserva indígena diferente de la de donde nació o ha vivido en los últimos años, cualquier indígena debe contar obligatoriamente con la autorización escrita de la Junta Directiva de la Asociación de Desarrollo de la Reserva en la cual él quiere establecerse, así como de la CONAI »... Or, l'article 22 de la Constitution stipule : « Todo costarricense puede trasladarse y permanecer en cualquier punto de la República » (16).

A ces droits fondamentaux bafoués ajoutons le constat des carences ; dans le domaine de la santé d'abord : les réserves n'ont pas un seul dispensaire, les épidémies y sont négligées, et l'on compte une mortalité infantile de 30 ‰ ; les conditions hygiéniques y sont le plus souvent déplorables et, malgré la loi et l'interdiction des débits de boisson, la consommation d'alcool reste préoccupante. Dans le domaine de la scolarisation, également, la réalité n'est pas à la hauteur des intentions : l'analphabétisme est de 70 à 80 %, et la plupart des écoles donnent un enseignement sans rapport avec la

---

(14) CODEHU fait remarquer que c'est seulement en 1990, soit treize ans après le vote de la loi, qu'a été tranché pour la première fois en faveur des indigènes un litige avec des non-indigènes (*Informe* 1991, p. 138).

(15) Cf. *La República* du 14.06.90.

(16) Ce décret contrevient également à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, ONU, 1948, art. 13-1 : « Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur de l'Etat. »

culture indigène. Si le Ministerio de Educación Pública a tenté, avec l'aide de la Asesoría Nacional Indígena, de promouvoir une éducation bilingue et bi-culturelle, en élaborant un matériel pédagogique pour les 86 écoles indigènes, l'application n'a pu se faire partout, faute de maîtres bilingues, et par la présence de nombreux élèves non-indigènes dans ces écoles. L'échec de la tentative est aggravé par la suppression de la Asesoría, en février 1992.

La misère et l'abandon où sont tenus les indigènes n'ont pu que favoriser leur entrée dans le circuit du narco-trafic : la production, la vente et l'usage de drogue sont désormais une réalité de la vie dans les réserves, entraînant l'inévitable répression policière. Une opération récente, sous le nom de code de « Commando Cobra », a exaspéré la communauté indigène par sa brutalité, l'exécution sommaire de deux trafiquants (17) et les vexations infligées à l'ensemble de la population de Talamanca.

Ce mépris manifeste est d'autant plus ressenti qu'il est en quelque sorte officialisé par les attendus de la « Ley declaratoria del Día de la Raza » du 22 juillet 1968 : Article 2 : « El 12 de octubre se exaltarán con especial énfasis el sentido visional de la colonización, la obra civilizadora de los visionarios católicos, y los nobilísimos ideales de Isabel la Católica al alentar la obra colonizadora y evangelizadora de España en América. » Le silence total sur les conséquences désastreuses de la colonisation a profondément blessé les autochtones, ce qu'exprime une dernière revendication : « Nos preocupa la organización y celebración triunfalista de los « 500 años del descubrimiento ». Solicitamos se mantenga una visión crítica y acorde con la posición de los pueblos indios. En este sentido pedimos respetuosamente la derogación de la « Ley del Día del Descubrimiento y Día de la Raza », el cual no dignifica a nuestros pueblos indios » (18).



Au cours des vingt dernières années, le statut des indigènes du Costa Rica a évolué difficilement, et leurs conditions d'existence ne se sont guère améliorées, malgré quelques déclarations de bonnes intentions. Dans un avenir prévisible, cependant, des progrès pourront être faits dans le sens d'une meilleure compréhension des deux communautés. Les indigènes s'organisent et se prennent en charge,

---

(17) D'après certaines sources, ils auraient été torturés. Voir l'écho qu'en donne André Fontaine, *Le Monde*, 27.05.92.

(18) *Aportes*, n° 63, *loc. cit.*

osent se manifester et affirmer leurs droits et leur essentielle dignité: « Nosotros respetamos los bosques y la tierra porque son sagrados ; la tierra es nuestra madre, nunca la destruímos. Hace unos años fuimos a la cárcel por defender los bosques. Hace unas semanas, un hermano indígena de Ujarrás fue asesinado cuando trató de impedir que cazaran nuestros animales. El indígena mata los animales para asegurar su propia sobrevivencia ; pero la otra gente mata por placer y por destruir. Nuestras luchas apenas empiezan ; esperamos que nuestros hermanos de otros pueblos también se den cuenta de que sólo nosotros podemos resolver nuestros propios problemas. Otras de nuestras luchas serán la defensa de nuestra tierra, la salud, la educación, porque como indios no podemos acostumbrarnos simplemente a vivir en la miseria, ni debemos regresar cuatrocientos años atrás » ([19]).

La société blanche, pour sa part, à côté des incurables fossoyeurs de la culture indienne ([20]), reconnaît progressivement ses responsabilités, dans le passé et pour l'avenir. La communauté universitaire aura à cet égard un rôle prépondérant, par l'intérêt qu'elle manifeste ([21]) et le travail qu'elle entreprend : ... « Sustituir visiones

---

(19) Interview de Pablo Sibar, indigène *terrabás*, in *Aportes*, n° 67, junio 1990. Autre exemple concret de la détermination indigène : une lettre ouverte aux plus hauts dignitaires, sous forme d'un encadré en *campo pagado* de *La Nación*, 29.04.92 : « El pueblo indio quiere solucionar sus problemas. » « Sr. Presidente de la República, Sr Ministro de Obras Públicas y Transportes, Sr Presidente de la Asamblea Legislativa... El pueblo indio de Bribrí ha sufrido, durante muchos años, el problema del transporte público. Hoy estamos preparados para solucionar el problema. Les rogamos por lo tanto y en cumplimiento de lo que establece el art. 6 de la Ley Indígena, considerar nuestra oferta en la Licitación Pública n° 1-92 (Inscripción de un servicio de transportes remunerado de personas en modalidad autobús, ruta Bribrí-Shiroles y viceversa que está siendo licitada el día de hoy). Les pedimos su apoyo. » Firmado : Alejandro Swaby Rodríguez, Presidente de la Asociación de Desarrollo Integral de la Reserva Indígena de Talamanca.

(20) Au cours de la polémique qui se développa dans la presse, à l'occasion de la *cedulación*, on a vu apparaître des arguments comme : « En el período precolombino, el territorio era de dudoso dominio de los aborígenes... La cultura indígena es fósiles históricos, algo ya muerto hace siglos, para bien o para mal, que es imposible y a nadie interesa resucitar », ou « Fueron los propios indígenas quienes provocaron sus propias masacres » (*La República*, 7.05.90 et 10.12.90).

(21) Parmi les réalisations récentes, voir l'excellent travail de recherche effectué sur le terrain par un groupe d'étudiants de la Universidad Nacional, déjà cité n. 5, et la publication par la Editorial Universitaria Educa d'un recueil des principaux textes publiés dans la presse depuis 1986, pour « el reconocimiento de los actores sociales menos valorados por la historia, los indígenas, con un especial interés por que se conozca su situación en el presente de Costa Rica » : *500 Años : ¿ Holocausto o descubrimiento ?*, 387 p., Compiladores : Juan Rafael Quesada y Magda Zavala. La première édition, d'octobre 1991, a été épuisée en quelques semaines.

erróneas de la historia y de la misma realidad por conocimientos más rigurosos... llevar el mensaje universitario a la comunidad » et, pour cela, modifier et ré-écrire les manuels d'histoire utilisés dans les écoles, en corrigeant le « mito colombino » et la vision hagiographique d'un destin messianique du découvreur (22). Il s'agit désormais de « participar en la tarea de construir una identidad desde una conciencia no colonizada (ni neocolonizada), capaz de valorar apropiadamente la diversa composición social y cultural que nos constituye » (23) ; « Que el recordar nuestro mestizaje nos sirva para no abjurar y agraviar más a una parte de nuestro ser, de nuestra nacionalidad ; que 1992 sea la ocasión propicia para desterrar de los textos escolares los prejuicios eurocentristas y racistas que han alimentado desde hace mucho tiempo nuestra memoria histórica alienada » (24).

Dans l'affirmation de la spécificité et le respect de la différence se marque l'éveil d'une double conscience.

RÉSUMÉ. — Les indigènes du Costa Rica ne représentent guère plus de 1 % de la population du pays. Malgré une Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, et une *Ley Indígena* qui leur concède, au moins en principe, le droit de vivre sur des réserves, ils connaissent le sort des minorités marginalisées, sans accès même aux droits civiques. On observe cependant, dans la société blanche comme dans les communautés indigènes, le développement d'une conscience identitaire.

RESUMEN. — Los indígenas de Costa Rica ya no representan mucho más del 1 % de la población del país. A pesar de una Comisión Nacional de Asuntos Indígenas y de una *Ley Indígena* que les concede, al menos en principio, el derecho a establecerse en reservas, viven como una minoría marginada, sin acceso siquiera a la ciudadanía. Se va desarrollando sin embargo, tanto en la sociedad blanca como en las comunidades, la conciencia de una identidad indígena.

---

(22) « Génesis de las identidades en Centroamérica », communication présentée au II Congreso Internacional de Críticos Literarios Centroamericanistas, San José-Heredia, 22 avril 1992, par José Otilio Umaña.

(23) Présentation de la compilation citée n. 21.

(24) *500 Años..., op. cit.*, p. 355.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 139-160, Toulouse, 1992.

Attention ! un Indien peut en cacher un autre : droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie

PAR

Christian GROS

Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine,
Université de Paris-III - Sorbonne Nouvelle.



L'adoption d'une nouvelle constitution par des pays comme la Colombie et le Brésil peut être considérée comme la nécessaire traduction en terme juridique d'un processus de démocratisation qui, dans les années 80, affecte la grande majorité de l'Amérique latine. Elle peut se présenter aussi, et ce n'est pas contradictoire, comme une remise à jour devenue indispensable de la *Carta magna* suite aux profondes transformations vécues par la région après plusieurs décennies d'un intense (et inégal) processus de modernisation : la constitution ne fait pas, en effet, que fixer le cadre institutionnel dans lequel doit s'insérer la vie politique, elle intervient aussi pour

ériger en principes constitutionnels de multiples normes concernant la vie économique et sociale de la nation. Enfin, la constitution ne pouvant faire l'économie d'un discours mené sur la nation, discours qui établit les principes fondateurs de son unité et répond à la question essentielle de l'identité collective, la rédaction d'une nouvelle charte devient l'occasion unique d'en renouveler les contours et d'en préciser le contenu.

Pour toutes ces raisons il est particulièrement suggestif de constater comment au sein des nouvelles constitutions adoptées ces dernières années au Brésil et en Colombie (1) apparaît pour la première fois posée la question de l'Indien, de sa place dans la nation et de ses droits. Un chapitre entier de la constitution brésilienne est consacré à ce thème (2) et, dans un de ses premiers articles, la constitution colombienne établit le caractère pluriethnique et pluriculturel de la nation colombienne.

Dans cet article consacré à la Colombie on se demandera en quoi cette reconnaissance constitutionnelle de la présence d'une population indienne dotée de droits particuliers nous renvoie à une démocratisation de la vie politique, aux transformations sociales induites par le processus de modernisation et à une nouvelle conception de la nation, et quelle est la portée réelle de cette innovation ? On s'interrogera aussi sur l'impact de ces nouvelles dispositions sur l'avenir des populations indigènes concernées.

On cherchera la réponse autant dans le processus ayant conduit à l'introduction de droits indigènes dans la nouvelle constitution que dans une analyse détaillée du texte adopté par les constituants.

Arrêt sur image.

L'image abondamment reproduite par les médias colombiens de deux indigènes (3) siégeant à côté des représentants les plus presti-

---

(1) Et dans les révisions constitutionnelles réclamées au Chili, en Equateur et au Mexique.

(2) Sur la nouelle constitution brésilienne et les droits indigènes on pourra consulter : Julio M.G. Gaiger, *Direitos indígenas na constituição brasileira de 1988*, CIMI 1989 ; Manuela Carneiro da Cunha, Os Direitos do Indio, São Paulo, Brasiliense, 1987 et du même auteur : « L'Etat, les Indiens et la nouvelle constitution », in *Ethnies*, n° 11-12, 1990.

(3) Il s'agit de Lorenzo Muelas, candidat de l'AISO (Autorités indigènes du Sud-Occident) et Francisco Rojas Birry, candidat de l'ONIC (Organisation indigène nationale de Colombie), auxquels viendra s'ajouter plus tard Alfonso Peña Chepe en représentation de la guérilla indienne Quintin Lame quand celle-ci aura déposé les armes.

gieux de la classe politique restera à n'en pas douter comme une des plus fortes de l'assemblée constituante élue par vote populaire le 9 décembre 1990. Ce qui était proprement impensable il y a quelques années à peine, et hautement improbable quand la décision d'élire cette assemblée fut prise, s'offrait aux regards de tous comme un des symboles les plus marquants de ce nouvel ordre social que le pays appelait de ses vœux. Pour la première fois dans l'histoire de la Colombie des Indiens avaient leur place légitime dans une assemblée ayant pour mission de fixer les normes venant régir la vie économique, sociale et politique de la nation. A un moment où le pays, meurtri de tant de violences et de désordre, mettait tous ses espoirs dans une rénovation de ses institutions, la présence d'élus indigènes, à côté d'autres issus de la guérilla, s'offrait aux yeux des Colombiens comme la preuve tangible qu'il était possible de vivre ensemble. C'était la réalité rêvée d'un pays respectueux des différences, un pays convivial et tolérant.

L'identité nationale se construit sur des symboles, une histoire, un ensemble de représentations et de phantasmes fruit d'une création collective plus ou moins consciente et organisée. L'image de Christophe Colomb prenant possession d'un monde nouveau au nom du roi d'Espagne s'impose naturellement au Colombien qui, dès son plus jeune âge, fêtera chaque année avec éclat le jour de la Race, la sienne, celle des vainqueurs. La dernière constitution, œuvre du parti conservateur, datait de plus d'un siècle (1886) et, non seulement, la population indienne n'y avait pas été associée, mais aucune mention de sa présence dans le pays et de ses droits éventuels n'y figurait. Faite par des citoyens et pour des citoyens, c'est-à-dire par et pour l'élite d'un pays oligarchique, l'Indien n'y avait pas sa place. Il n'est certes pas suffisant que la Constitution de 1991 définisse désormais, dans son article 7, le pays comme pluriethnique et pluriculturel pour que des groupes jusque-là méprisés et discriminés, assimilés juridiquement à des mineurs, soient désormais acceptés par l'homme de la rue ou des champs comme des égaux. Mais, comme en son temps et ailleurs la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, il est important que la loi fondamentale régissant la nation l'établisse solennellement et en tire toutes les conséquences. Près de Cinq cents ans après cette malencontre dont parle Montaigne, l'élection de deux constituants indigènes a bien pour le pays valeur de symbole.

Flash back.

Voyons la distance parcourue et, sans aller trop loin, arrêtons-nous au début de ce siècle. En 1922, Laureano Gómez, futur Président

conservateur (4), pouvait en toute tranquillité déclarer pour expliquer le retard de son pays par rapport à l'Europe et à la grande démocratie du Nord, que le Colombien, pour être métis, « *ne constituait pas un élément utilisable pour l'unité politique et économique de l'Amérique latine ; il conservait trop les défauts des indigènes : il est faux, servile, abandonné et répugne à tout effort et travail* ». Et il ajoutait dans une claire proposition raciste partagée par nombre de ses contemporains, que : « *la force de caractère acquise par les blancs ne saurait se manifester chez ces métis primaires qu'au travers de croisements répétés avec des Européens* » (5). Si pour lui, il en était ainsi des métis, qu'en était-il des Indiens eux-mêmes ! On nous dira que Laureano Gómez représente un cas extrême et qu'il existait dans le pays d'autres voix qui à la même époque défendaient l'Indien. Il est vrai, mais elles étaient minoritaires et aucune d'entre elles ne devait accéder à la charge suprême (6).

Quarante-cinq ans plus tard, au lieu-dit La Rubiera, dans le département d'Arauca, le 27 décembre 1967, dix-huit indigènes Cuiva, dont huit enfants, étaient assassinés par traîtrise par des blancs qui les avaient conviés à une fête. Le juge chargé de l'affaire devait relâcher les coupables acceptant le point de vue de la défense selon laquelle, de tout temps, la chasse à l'Indien était considérée dans la région comme une pratique normale. S'il en allait ainsi, on ne saurait punir des hommes et des femmes qui en toute bonne foi s'y étaient livrés. On ne tue pas moins d'Indiens aujourd'hui que depuis ce jugement resté célèbre (7), mais le pays n'est plus exactement le même. A l'époque de la Rubiera, la chasse à l'homme menée dans les régions de colonisation n'était qu'une manière expéditive et condamnable d'accélérer un processus de disparition des ethnies indigènes jugé inéluctable et ... nécessaire. Ce que le fer ne devait plus faire, il appartenait toujours à la nation, une et indivisible, d'y parvenir par des moyens civilisés. L'avenir de l'Indien était dans son dos. Son seul salut était dans une assimilation à la société nationale, sa disparition comme groupe distinct.

---

(4) Laureano Gómez sera président de la Colombie de 1948 à 1953, époque qui coïncide avec la première période de la Violence.

(5) Cité par Jorge Orlando Melo, *Etnia, región y nación : el fluctuante discurso de la identidad*, Memorias del V Congreso nacional de antropología, Bogota.

(6) Sur ce sujet on pourra consulter : Roberto Pineda Camacho, « La reinvindicación del Indio en el pensamiento social colombiano », in : J. Arocha et N.S. de Friedmann, *Un siglo de investigación social*, Bogota, Etno, 1984.

(7) Il fut cassé et les assassins rejugés furent condamnés.

A l'heure des constituants indigènes, la nation colombienne ne peut plus être pensée de la même manière. Si les groupes qui la composent, qu'ils soient noirs ou indiens, n'ont plus vocation à disparaître, et, mieux encore, comme le dira la Constitution, ont droit au respect de leur coutume, de leur langue et de leur culture, c'est toute l'histoire du pays qui change de perspective. L'œuvre civilisatrice des missionnaires, des commerçants et des fonctionnaires républicains, devient un ethnocide... L'image de constituants indigènes complaisamment reproduite par les médias durant toute la durée de l'assemblée n'est pas qu'un de ces trompe-l'œil dont la vie politico-médiatique est si friande. Elle signale pour sa part que la société colombienne a fortement bougé depuis La Rubiera.

La longue marche vers la constituante.

Il n'est pas de notre propos de décrire le chemin inédit ayant conduit à l'élection d'une assemblée constituante ayant carte blanche pour rédiger une nouvelle constitution.

On signalera seulement que la réforme constitutionnelle voulue depuis des années par l'exécutif était limitée à certains aspects du fonctionnement institutionnel et ne comportait pas de sujets pouvant être reliés directement à une problématique indigène. C'est le blocage répété de tout processus de révision constitutionnelle par le Congrès qui entraîna son désaisissement au profit d'une assemblée constituante élue. Et on ajoutera que c'est une décision inattendue de la part de la cour suprême chargée de se prononcer sur la recevabilité de la procédure qui permit que soient abordées toute une série de questions qu'il n'était pas prévu de traiter initialement, dont celles concernant la population indigène (8).

Ce qui nous intéresse ici, avant d'étudier la nouvelle constitution, est comment des communautés indiennes particulièrement pauvres et démunies, traditionnellement soumises à l'emprise des partis dominants et ne représentant guère plus de 2 % de la population du pays furent en mesure d'élire leurs propres représentants.

La réponse doit être recherchée dans une triple direction : du côté du mouvement qui saisit les communautés indigènes à partir des

---

(8) A l'origine, l'accord politique passé entre l'exécutif et les principales forces politiques du pays ne prévoyait qu'une révision partielle de la constitution. Par la suite, le peuple étant déclaré « constituant primaire », le droit d'élire une Assemblée constituante ayant pleine compétence pour rédiger une nouvelle constitution lui sera reconnu.

années 70, du côté d'une fraction de la population, essentiellement urbaine, qui marquera sa sympathie pour le mouvement en votant pour ses candidats...

Sens et non-sens d'une mobilisation.

De nombreux observateurs s'accordent à reconnaître que, contre toute attente, le mouvement indigène a été le mouvement social le plus significatif de ces vingt dernières années : du néant où se trouvaient reléguées les populations indigènes quand, en 1971, est créé dans le département du Cauca le premier conseil régional indigène, on passe à une situation où pas une région du pays ne possède aujourd'hui sa propre organisation (plus ou moins solide et représentative il est vrai) et où une territorialité indigène et des autorités coutumières ont été reconnues par l'Etat sur plus de 20 millions d'hectares... Les raisons d'une telle mobilisation sont multiples : la crise de la petite production paysanne, phénomène qui n'affecte pas que les communautés indigènes, mais a ici une répercussion particulière sur l'ordre communautaire et menace de le détruire ; la croissance démographique, porteuse de renouveau — elle vient renverser une tendance séculaire — mais qui provoque une pression accrue sur les terres et accélère la crise que l'on vient d'évoquer ; le désenclavement du monde indigène, son accès progressif à l'éducation et l'ouverture de son champ culturel, c'est-à-dire les prémices d'une modernisation possible qui rendent plus insupportables le maintien d'anciennes formes de subordination et de domination.

Trois raisons qui pour être importantes ne pourraient guère rendre compte de l'originalité du phénomène et de sa force s'il n'en existait une quatrième, propre au monde indigène : dans un contexte de modernisation rapide au niveau national, mais *incipiente* ou frustrée au niveau des communautés, la possibilité pour les populations indigènes d'en appeler à une histoire, des droits et des formes particulières d'organisation sociale, à une culture, c'est-à-dire, à une identité. La mobilisation n'aurait pas été possible de la même manière sans cette affirmation d'une identité positive et cela pour deux raisons. Elle met le doigt sur une violence symbolique et dénonce un racisme bien présent dans les relations intercommunautaires ; cette identité que l'on revendique est fortement instrumentalisée (9). Avec elle se joue la reconnaissance de droits particuliers, — droits à un

---

(9) Sur ce sujet, on pourra lire : C. Gros, « Vous avez dit indien ? L'Etat et les critères de l'indianité en Colombie et au Brésil », in *Cahiers des Amériques latines*. Nouvelle série, mai 1985.

territoire, à des formes d'autogouvernements et à l'autonomie — qui sont perçus comme essentiels pour la reproduction et la transformation des communautés...

On le voit, le mouvement qui avec l'aide d'assesseurs non indiens saisit les communautés à partir des années 70 ne saurait être identifié à ceux qui, nombreux par le passé, témoignaient de leur révolte, et n'est pas davantage réductible à une conduite de crise, les dernières convulsions d'un monde qui se meurt. Crise il y a nécessairement et elle n'est pas qu'économique (et ne touche pas que les communautés indigènes). Mais dans la mobilisation indienne on peut lire surtout une volonté positive d'intégration à la société dominante. Une intégration conflictuelle puisqu'elle passe par la mise en cause de rapport de forces, la définition d'un adversaire, le rejet d'un ordre social et d'une frontière ethnique. Une intégration qui suppose aussi une voie d'accès à la modernité ; les communautés s'organisent pour améliorer leur condition de vie, développer la production, s'insérer dans le marché, obtenir des infrastructures, créer des coopératives, des écoles, des centres de santé, etc.

Un Etat complaisant ?

Dans ce processus qui devait déboucher sur une représentation indigène dans la constituante, l'Etat a sa part de responsabilité. En effet, si l'on regarde ce que fut son action ces dix dernières années, on constate qu'après quelques hésitations, il décide d'emboîter le pas au mouvement indigène, de l'accompagner, voire de le devancer, lui ouvrant un espace qui lui permettra de s'étendre et de se consolider. Ainsi va-t-il accepter un dialogue, pas toujours facile, avec les organisations indigènes, passant de la défensive à l'offensive suivant les cas. Il interviendra pour créer de nouveaux *resguardo* — certains couvrant plusieurs millions d'hectares — et, dans ces espaces, il reconnaîtra au moins formellement la présence d'autorités indigènes. Enfin, il décrètera aussi que la population indienne a droit à une éducation bilingue et biculturelle. Bref, il répondra, au moins partiellement, à l'attente et aux demandes indigènes.

Comment interpréter cette nouvelle politique indigéniste qui vient rompre avec une longue pratique où l'indifférence vis-à-vis du sort des communautés ne cédait le pas que pour faire place à des programmes favorables à une dissolution des relations communautaires et à une politique d'assimilation (10) ?

---

(10) Ce sujet est développé dans mon ouvrage C. Gros, « *Colombia indigena : Identidad cultural y cambios sociales* ». Ed. CEREC, Bogota, 1991, 357 p.

Au Mexique, patrie de l'indigénisme, l'abandon de la politique d'intégration par assimilation au profit d'une défense de la communauté ethnique, plus que le résultat de la pression d'une nouvelle anthropologie critique après 1968, ou la conséquence d'une mobilisation indigène qui serait allée dans ce sens, marque bien la fin d'un projet qui, avec Cárdenas, consistait à mexicaniser l'Indien et à incorporer la population des campagnes dans l'économie de marché. Alors que la crise du modèle de développement national-populiste suivi par le pays se fait chaque jour plus évidente au point qu'aujourd'hui on l'abandonne, le pouvoir accepte le dualisme et, en attendant des jours meilleurs, s'accommode, semble-t-il, d'une société hétérogène et segmentée. En Colombie, la faiblesse particulière de l'Etat et la quasi-absence d'un projet national sont des phénomènes qui ont été maintes fois soulignés. L'absence, par le passé, d'une politique indigéniste digne de ce nom n'était qu'un signe parmi d'autres de ce que l'Etat n'entendait guère intervenir fortement sur son espace national comme agent d'intégration et de développement. En 1971, quand le premier conseil indigène se met en place, c'est encore à l'Eglise qu'il revient par Concordat de gérer les terres de missions, ces vastes espaces du territoire national où sont situées la majeure partie des populations indigènes. Depuis lors, si la nouvelle politique indigéniste constitue une rupture avec ce passé, cette rupture ne peut, du fait de ce dernier, avoir le même sens qu'au Mexique. Il ne s'agit pas d'un renoncement à un projet national qui, ici, n'a jamais vraiment existé. Il s'agirait plutôt, pour l'Etat, de récupérer indirectement, grâce à sa politique indigéniste, une capacité d'intervention et de contrôle sur de vastes territoires habités par des populations indiennes. Une forme colombienne de « gouvernement indirect ». L'Etat, confronté à de multiples formes de violence qui nient son autorité et menacent de disloquer le pays, a besoin, dans les années 80, d'un interlocuteur indigène avec qui s'entendre : les communautés, et ce n'est pas un hasard, occupent des régions de refuges devenues avec le temps particulièrement conflictuelles ([11]). La reconnaissance d'une territorialité indigène et d'une autorité communautaire, le tout assorti d'un programme d'aide, peut s'entendre comme une réponse aux demandes contenues dans la mobilisation indigène. Elle est, aussi et surtout, un moyen pour l'Etat d'assurer sa présence et son intervention.

---

(11) Elles sont très souvent le lieu de conflits de terres, de culture de la drogue, de luttes armées avec la guérilla. Cf. C. Gros, « Les paysanneries des cordillères face aux mouvements de guérillas et à la drogue : victimes ou acteurs ? » : *Revue Tiers-Monde*, n° 128, oct.-déc. 1991.

Un vote d'opinion.

L'alliance de l'Etat et des communautés a donc favorisé le surgissement d'un acteur indigène organisé chaque jour plus capable d'intervenir au niveau national. Etait-ce suffisant pour assurer une participation indigène à l'assemblée constituante ?

Durant les semaines précédant l'élection, alors que toutes les modalités du scrutin n'étaient pas encore fixées, les organisations indigènes feront campagne dans le pays pour qu'une circonscription spéciale soit créée afin d'assurer l'élection de représentants indigènes. L'argument était que, soumises à la loi commune, les communautés, trop peu nombreuses et trop démunies, n'avaient pas la moindre chance d'obtenir le vote nécessaire pour élire leurs candidats. Le gouvernement fera la sourde oreille. Cette demande est intéressante car elle témoigne des relations ambiguës qui lient le mouvement aux pouvoirs publics, parce qu'elle pourrait être entendue comme les prémices d'une division de la société politique par ordre ou par caste, parce qu'elle nous indique combien peu vraisemblable, pour les dirigeants indigènes eux-mêmes, semblait la réussite d'une candidature indienne.

L'élection de deux constituants, alors que le mouvement se présente divisé en deux listes opposées, ce qui aurait dû diminuer encore ses chances de succès, surprendra tout le monde et montre que ces craintes étaient injustifiées.

Comment ceci fut-il possible ? L'analyse des résultats montre qu'une large partie du vote pour les listes indigènes a été le fait de non-Indiens vivant dans les grandes villes du pays (Bogota, Medellin, Cali), alors que dans les régions à forte population indienne les candidats indiens semblent n'avoir pas toujours fait le plein des voix ([12]). D'où un premier enseignement : au moment de la constituante il existait dans le pays et en particulier dans les grandes villes un vote d'opinion en faveur d'une représentation indigène. Un vote d'opinion qui allait bien au-delà du lobby pro-indien traditionnellement assez faible

---

(12) Une analyse plus fine montre que c'est le candidat de la liste présentée par l'AISO (Mouvement des autorités indigènes du sud-occident), candidat charismatique facilement identifiable comme « indien » par ses vêtements et son discours premier de liste d'une organisation indigène à la représentation limitée (elle est implantée essentiellement dans le Sud-Ouest du pays) qui recueillera la plus forte proportion de ce vote d'opinion alors que la liste présentée au nom de l'ONIC (Organisation nationale des indiens de Colombie qui fédère la majorité des conseils régionaux indigènes), trouvera l'essentiel de ses voix parmi la population indigène.

dans le pays. Ce point est important et montre comment le mouvement social a su avec le temps acquérir une image positive dans certaines couches de la population. Ce capital de sympathie sera fort utile aux représentants indigènes alors que débutent les travaux de la constituante.

Finalement qu'observe-t-on ? D'un côté des communautés indigènes qui ont rompu leur isolement, connaissent des changements rapides et sont entrées dans un processus difficile d'organisation ; de l'autre, un Etat qui, avec un beau sens de l'opportunisme, c'est-à-dire plus par réalisme que par conviction, donne au mouvement social un espace et une reconnaissance qui seront favorables à son développement ; de l'autre, enfin, une opinion publique qui pour de multiples raisons — le vote pro-indien peut avoir aussi un contenu protestataire manifestant un rejet de la classe politique traditionnelle — appuie les candidats indigènes et favorise leur élection.

Quand, dans une atmosphère de fête et d'improvisation, la nouvelle assemblée ouvrira ses portes, les constituants indigènes voleront la vedette aux ex-guérilleros subitement assagis et on peut déjà pressentir que leur présence ne sera pas de pure forme. La constituante ne pourra ignorer ce qui déjà pour le pays prend figure de symbole : il lui faudra passer aux actes. L'Indien n'est pas qu'entré, et par la grande porte, dans un cénacle qui a pour charge de définir les bases d'un nouveau contrat social : il est entré de plain-pied dans la constitution.

Une constitution pro-indienne ?

La Colombie « *forme une république unitaire, décentralisée, avec autonomie de ses entités territoriales, démocratique, participative et pluraliste* ». Dès son premier article (elle en comprendra près de 400 !) la nouvelle constitution annonce la couleur. Elle rompt avec plus de 100 années d'un centralisme extrême ([13]) où la diversité des régions, des groupes et des cultures n'avait pas de place. Un grand pas est ainsi fait en direction de la reconnaissance d'une réalité sociale obstinément niée par ceux qui, en 1886, en pleine réaction conservatrice, ne voyaient de salut qu'en direction d'un jacobinisme conservateur, corset de fer devant permettre à la Nation de se former contre ses peuples et ses régions.

---

(13) Ce centralisme, qui devait culminer avec la réforme constitutionnelle de 1968, était déjà sérieusement touché par le processus de décentralisation administrative engagé dans les années 80.

La voie est ouverte pour que quelques articles plus loin les constituants franchissent le Rubicon et déclarent : « *L'Etat reconnaît et protège la diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne* » (art. 7), ajoutant plus loin encore, que l'identité culturelle de la nation se fonde dans la diversité de ses cultures, cultures qui doivent être considérées comme *égales* et dignes de respect (art. 70). Ce qui formait la clé de voûte de la revendication indigène est donc accepté. La nation n'est plus posée comme formée d'un peuple de citoyens saisis abstraitement par leurs droits et devoirs : elle est composée de groupes ethniques ne partageant pas la même culture, la même langue, les mêmes formes d'organisation sociale, la même histoire, et mission est donnée à l'Etat colombien, pour la première fois dans son histoire, de reconnaître cette diversité, de la défendre et de l'organiser.

Déclaration de principe qui va être immédiatement suivie d'effets. Car derrière la reconnaissance de la diversité culturelle se cachent de multiples enjeux qui ont pour noms : langue et éducation, territoires, autogestion.

Une éducation bilingue et biculturelle.

La langue est un élément clé de l'identité culturelle et un enjeu de pouvoir. Ce n'est pas un hasard si dans un pays comme la France l'Etat jacobin s'efforcera d'assurer dans les écoles publiques l'unification linguistique, c'est-à-dire la destruction des langues vernaculaires. Les citoyens d'une république une et indivisible devaient parler à l'unisson la langue de l'Etat.

Dans ce monde que l'on veut homogène les provinces cèderont aussi le pas aux départements, unités administratives qui ne sont pas censées porter une histoire et une culture différentes. En Colombie, paradis pour ethnolinguiste, l'Etat n'a eu ni la même volonté ni surtout les mêmes moyens. Les langues indigènes devaient disparaître d'elles-mêmes dans le long processus conduisant les sauvages à la vie civilisée. La constitution, en posant que : « *Les langues et dialectes des groupes ethniques sont officiels dans leurs territoires* » (art. 10), reconnaît désormais la diversité linguistique de la nation et signifie que tout *comunero* indigène a droit au respect de sa langue et peut l'utiliser que ce soit à l'école, à l'hôpital, au tribunal et dans toute institution publique. Un peu plus loin, le même article fait de l'éducation bilingue une norme constitutionnelle.

En fait, depuis quelques années, le gouvernement colombien, après avoir retiré à l'Eglise le monopole de l'éducation dans les « territoires

de mission » (1976), s'était rallié officiellement aux principes de l'ethno-éducation, c'est-à-dire d'une éducation bilingue et biculturelle pour les communautés indigènes. Depuis lors, ses écoles bilingues se multipliaient dans le pays rivalisant parfois avec celles mises en place par les organisations indiennes. Pour autant, le fait qu'en matière d'éducation on passe aujourd'hui d'un décret à une norme constitutionnelle n'est pas indifférent. La question de l'éducation est centrale pour de nombreuses communautés. Avec elle se joue ce qu'il y a de plus profond au sein de la mobilisation indienne. L'éducation est clairement perçue par les communautés qui la réclament comme un enjeu culturel majeur : elle doit permettre d'assurer, dans un même mouvement, la transmission d'un patrimoine culturel et l'acquisition de nouveaux outils — à commencer par l'écriture — nécessaires à la modernité. Etre scolarisé en langue indienne (et en espagnol) signifie à la fois la reconnaissance d'une différence et d'un droit, et la volonté d'assurer son intégration.

Des frontières indigènes ?

Les populations indigènes vivent souvent aux frontières du pays. Ou, plus exactement, il se trouve que les frontières des Etats passent souvent en plein cœur de territoires indigènes et divisent les groupes ethniques. Les Etats de la région, préoccupés d'assurer leur souveraineté sur des terres qui font souvent l'objet de litiges, ont traditionnellement manifesté la plus grande hostilité à toutes revendications indiennes qui pourrait se traduire dans l'affirmation d'une communauté de culture et d'intérêts entre populations d'un même groupe ethnique vivant de part et d'autre de la frontière. Le Brésil qui partage une frontière commune avec la Colombie est probablement le pays qui est allé le plus loin dans le souci de créer un cordon sanitaire sur sa frontière nord : le projet *Calha norte* dessiné par les militaires fait des régions de la frontière amazonienne une zone de haute surveillance où, pour des raisons de « sécurité nationale », les droits indigènes se trouvent soumis à toute une série de restrictions [14]. Mais on se souvient de la préoccupation du gouvernement équatorien de s'assurer la loyauté des populations Shuar lors du dernier conflit opposant ce pays au Pérou. La nouvelle constitution colombienne, après avoir reconnu le caractère pluriethnique de la

---

(14) Cf. Marcio Santilli. « Projet Calha Norte : politique indigéniste et frontières nord-amazoniennes », in *Ethnies*, n° 11-12, 1990.

nation, s'inscrit en faux contre une telle attitude. Elle déclare que « *les membres des peuples indigènes qui partagent des territoires frontaliers et qui sont reconnus comme tels par les autorités indigènes sont des nationaux colombiens par adoption* » (15). Cette double nationalité, qui pour se concrétiser demandera néanmoins que des accords de réciprocités soient passés avec les pays frontaliers, ne fait pas que répondre à une demande des populations concernées et à une pratique (les frontières sont fort perméables). Elle s'inscrit dans les contours de cette nouvelle identité nationale proposée par la constitution. Si désormais la nation colombienne est multiethnique, les ethnies indigènes qui en font partie (les Wayu de la Guajira, les Tukano du Vaupes, les Awa de la frontière équatorienne, etc.) sont peuplées de Colombiens en puissance pour ce qui est des individus appartenant à ces groupes et vivant de l'autre côté de la frontière.

Le* resguardo *reconnu et protégé.

« *Il demeure dans notre république la notion coloniale inacceptable dans les Etats modernes, de la protection des Indigènes, laquelle en pratique se réduit à séquestrer de la vie civilisée un nombre énorme de citoyens, à cultiver l'ignorance et à protéger la barbarie, et à maintenir en dehors du commerce d'énormes extensions de terres qui aujourd'hui sont impénétrables et inutiles...* » (16). Les défenseurs d'une loi qui en 1927 ordonnait la division des terres collectives indiennes, ne faisaient que manifester la position libérale hostile aux communautés, position qui, au début des années 1970, prévalait encore dans le pays alors que se mettaient en place les premiers conseils indigènes.

Nous avons signalé comment depuis cette date la mobilisation indigène s'était organisée autour de la reconnaissance de territoires communautaires et comment dans le cadre de sa nouvelle politique l'Etat avait lui-même établi sous forme de *resguardo*, près de 20 millions d'hectares. Légitimant cette politique, la constituante devait sans grande difficulté déclarer (art. 329) ces *resguardo* propriétés

(15) Une première rédaction de cet article (approuvée en première lecture, mais modifiée dans la rédaction finale) allait plus loin encore puisqu'elle déclarait que ceux-ci étaient des nationaux colombiens « par naissance ». Il semble que ce recul ait été motivé par les problèmes spécifiques existant entre la Colombie et le Venezuela à propos de la population indienne peuplant la Guajira.

(16) Cité par R. Pinda, op. cité, p. 211.

collectives, inaliénables, imprescriptibles et non hypothécables des populations indigènes et, ce qui est totalement nouveau, étendre le bénéfice de ces dispositions aux populations noires qui, sous forme de *quilombo,* se sont territorialisées depuis des siècles dans certaines régions du pays (17). Ce faisant, elle assurait une garantie constitutionnelle à un droit territorial essentiel reposant jusque-là sur une loi vieille de plus de 100 ans, loi d'inspiration conservatrice qui avait failli disparaître une dizaine d'années auparavant lors d'une ultime offensive menée contre elle par le président Turbay Ayala (18). Victoire pour les communautés indigènes, victoire pour ceux qui à l'intérieur du gouvernement voyaient ainsi leur œuvre consolidée.

Mais le *resguardo* était aussi selon la loi 89 de 1890 une entité territoriale disposant de son propre gouvernement élu — le *cabildo* —, c'est-à-dire le lieu d'une autonomie indienne, autonomie hautement revendiquée par les organisations indigènes (19). En le reconnaissant pleinement, les constituants étaient nécessairement amenés à se prononcer sur la réalité et l'étendue de cette dernière. Ils le feront d'abord avec l'article 255 qui reconnaît le droit des autorités traditionnelles à juger selon leurs coutumes et institutions des conflits et délits opposant entre eux les membres de la communauté. Ils le feront aussi, mais à une toute autre échelle, quand ils statueront sur la réorganisation administrative de la nation.

Territorialité et autonomie.

Un des thèmes les plus âprement discutés durant la constituante fut l'organisation territoriale. Comment établir cette république unitaire et décentralisée avancée par l'article 1 ? Jusqu'où aller dans la reconnaissance d'une autonomie pour les entités territoriales ? Fallait-il créer des régions, des provinces, garder les départements, élire les gouverneurs, etc ?

Dans tout ce remue-ménage, sur un sujet aussi important pour l'avenir du pays, la question de la reconnaissance d'une territorialité

---

(17) Il convient de signaler que cette demande des communautés noires de la côte a été fortement défendue par les constituants indigènes.

(18) Il s'agit de la loi 89 de 1890 « *par laquelle on détermine comment doivent être gouvernés les sauvages qui sont en processus de réduction à la vie civilisée* ». Cette loi s'opposait (et s'opposera) à la volonté constante des libéraux d'assurer la division des *resguardo* (cf. citation supra).

(19) En fait ce caractère d'identité territoriale représenté par le resguardo fera l'objet de controverses juridiques jusqu'à ce que la constitution l'établisse formellement.

indigène pouvait paraître mineure aux yeux de nombreux constituants [20]. Ainsi en ira-t-il avant qu'ils ne s'aperçoivent que l'on mettait en balance une bonne partie du pays, des communautés organisées représentant au total près de 500 000 personnes, des terres situées dans des régions écologiquement sensibles, parfois riches du point de vue de leur potentiel agricole et minier, et souvent situées aux frontières du pays. C'est pourquoi la reconnaissance finale que les territoires indigènes sont bien des entités territoriales (art. 286) ayant à ce titre le droit d'être gouvernées par des conseils indiens organisés suivant les us et coutumes des communautés (art. 330), avec la possibilité d'administrer leurs ressources et de percevoir une part de l'impôt public, doit être reconnue pour ce qu'elle est : un succès pour les organisations indiennes, un succès d'autant plus considérable que la constitution admet que de telles entités puissent être formées de plusieurs *resguardo* [21]. S'ouvre, en effet, avec cette dernière disposition, la possibilité inédite que se forment des territoires indigènes pouvant occuper d'un seul tenant de très vastes espaces. Or, il entrera dans la compétence des conseils indigènes de « *dessiner les plans et programmes de développement économique et social, (de) veiller à la conservation des ressources naturelles, (de) promouvoir l'investissement public...* » Ainsi la majeure partie de la Guajira colombienne, la Sierra Nevada de Santa Marta située au carrefour de trois départements, la quasi-totalité du Vaupes, d'immenses régions situées dans les Llanos ou dans le Putumayo, d'autres plus réduites mais politiquement importantes comme la région de Tierradentro (Cauca), pourront demain demander à s'organiser comme de vastes provinces indigènes jouissant d'une large autonomie [22]. Une autonomie qui n'ira pas toutefois jusqu'à reconnaître aux communautés la propriété du sous-sol comme le réclamaient les représentants indigènes au nom d'une conception « intégrale » du territoire (incluant la terre, le sous-sol, l'eau et l'air).

---

(20) C'est ainsi que jusqu'à l'ultime moment la reconnaissance du *resguardo* comme entité territoriale et la proposition indigène de rassembler plusieurs *resguardo* pour créer de vastes territoires indigènes fut largement négligée par la majorité des constituants... A quelques jours de la clôture, le gouvernement, affolé, devait renégocier pied à pied avec les représentants indigènes une refonte du texte approuvé en première lecture. Le texte définitif reprendra cependant l'essentiel de la proposition indigène.

(21) Ce succès fut obtenu grâce à l'alliance passée avec les élus de la côte intéressés pour leur part à ce que soit reconnue la région.

(22) Les modalités de l'articulation de ces territoires ou provinces indigènes avec les autres entités territoriales (municipes, départements, régions) devront être réglementées par le Congrès.

Le texte se limite à dire que l'exploitation des ressources naturelles se fera en respectant l'intégrité culturelle, sociale et économique des communautés aborigènes...

Des sénateurs indigènes !

L'élection de constituants indigènes fut un événement. La qualité de leur participation aux travaux de l'assemblée sera une autre surprise. Sur des thèmes aussi divers que, par exemple, la vie démocratique, la protection de l'environnement, la religion, les cultures, leurs interventions devaient faire à plusieurs reprises sensation. Sans leur présence (et la sympathie qu'ils avaient su susciter dans l'assemblée et au dehors), il est peu probable que les minorités ethniques (noires y comprises) auraient pu voir leurs droits établis si fortement. De toute évidence on pouvait être indien, homme de bon sens et fin politique. La démonstration étant faite, et au plus haut niveau, la constituante pouvait se pencher plus aisément sur la question d'une représentation indigène dans les différentes instances politico-administratives du pays. Un gouvernement indigène étant déjà reconnu au niveau des territoires communautaires, restait, à l'autre bout de la chaîne, au Sénat, à la Chambre et, au milieu, dans les instances départementales et municipales, à voir si l'on pouvait réserver une place pour des représentants indigènes, ou si ces derniers devaient affronter la compétition électorale au même titre que n'importe quels citoyens, groupes et partis politiques. Les organisations indiennes demandaient, comme au moment de la constituante, la création de circonscriptions spéciales, arguant de la faiblesse numérique des communautés et de leur éparpillement. La circonscription spéciale était à leurs yeux le seul moyen d'assurer une représentation indigène dans des lieux aussi importants pour le pays et les communautés. Si la nation était pluriethnique et multiculturelle, les assemblées électives chargées de légiférer et de gouverner se devaient de l'être aussi. L'argument portera. La constituante décidera la mise en place pour les prochaines élections de deux circonscriptions spéciales. Une, permettant d'élire deux Sénateurs indigènes, une autre pour la Chambre des représentants (23). Ce qui n'avait pas été possible pour élire la constituante, la constituante l'organisait pour les élections à venir. Les organisations indigènes s'assurent donc une entrée

(23) Le sénat, élu par circonscription nationale, représente la nation, et la chambre des représentants les départements.

durable sur la scène politique, et au plus haut niveau. Désormais un indien pourra fouler les marches du capitole autrement que pour les balayer.

Des lendemains qui chantent ?

La fête étant finie, les lampions éteints, comment les organisations indiennes vont-elles gérer leurs succès ? Seront-elles à même d'utiliser l'espace ouvert pour faire passer les acquis constitutionnels dans la vie des communautés ?

Un an après la constituante dressons un premier état des lieux. Remarquons que dans de nombreux domaines la constituante n'a fait que reconnaître des droits, des institutions ou des politiques déjà établies. Si, ici, l'onction constitutionnelle assure l'avenir, elle ne vient pas, à court terme, bouleverser des pratiques. Ainsi en va-t-il de la reconnaissance du resguardo et de ses autorités coutumières, ou de l'éducation bilingue et bi-culturelle. C'est ailleurs que l'œuvre accomplie par la constituante se transforme en défi. Il en va ainsi de la question de la représentation posée par l'ouverture de l'espace politique, de la création possible de nouveaux territoires indigènes, de la mise en pratique de la double nationalité, de la protection du milieu et de l'environnement, autant de domaines où la constituante a innové et qui, on le sent bien, sont politiquement sensibles.

Le passage au politique.

Si, depuis le début, la mobilisation indigène bouscule des pouvoirs et a, de ce fait, des effets politiques, elle s'est pendant longtemps refusée à entrer directement dans l'arène politique affirmant au contraire son caractère de mouvement social. Il faut attendre que soit instaurée l'élection populaire des maires (en 1988) pour que dans certaines régions elle présente ses propres candidats ou tente de passer des alliances avec des forces politiques locales. Mal lui en vaudra. Les temps ne sont pas mûrs et, dans le Cauca, là où la tentative a été le plus systématique, la présence de la lutte armée et notamment d'une guérilla indigène — le Quintin Lame — fortement soupçonnée d'avoir partie liée avec le CRIC, va brouiller les cartes et nuire aux candidats indigènes. Même pour des enjeux locaux, le mouvement social ne trouvera pas sa traduction politique et dans les communautés le vote restera largement fidèle au clien-

télisme traditionnel. C'est bien par le haut, avec la constituante, que le mouvement fera son entrée en politique. Mais l'élection pour une telle assemblée ne peut se comparer à aucune autre et rien ne permettait d'affirmer avec certitude que, hors la circonscription spéciale prévue pour le Sénat et la Chambre, une telle réussite allait se reproduire pour d'autres scrutins. C'est bien pourtant ce qui s'est produit. Les élections au Sénat, dans les départements et, dernièrement, pour les mairies, confirment l'entrée en politique du mouvement indigène. L'essai est transformé. Au niveau national, le total des voix obtenu par les listes indigènes dépassera toutes les prévisions. Trois sénateurs (24) et un représentant à la chambre sont élus. On constate que les candidats indigènes ont pu compter à nouveau sur l'appui de voix non indiennes et que cet apport est près du double que pour la constituante. Plus d'un électeur sur deux ayant voté pour un sénateur indigène est un non-Indien, vivant à Bogota, Cali ou Medellin !

Au niveau régional et local l'espace politique s'ouvre à des candidats indigènes dans des départements comme le Choco, le Tolima, l'Antioquia, la Guajira. Rojas Birry qui fut un constituant indigène pour l'ONIC, sera élu conseiller à la mairie de Bogota dans une sorte de plébiscite qui le place parmi les mieux élus de la capitale. Mais c'est dans le Cauca que la percée est la plus remarquable. La liste présentée par l'Alliance Sociale Indigène obtiendra un député à l'Assemblée départementale (25) et cinq mairies (dont celle de Silvia).

Cette réussite qui peut demain se confirmer dans d'autres régions du pays où la population indienne pèse significativement met le mouvement indien à l'épreuve de la gestion politique. Les maires soutenus par le mouvement indigène en alliance souvent avec d'autres mouvements civiques ont été élus sur des programmes, ce qui est une première par rapport à la pratique clientéliste traditionnelle. Ils disposent de trois ans pour convaincre leurs électeurs qu'ils ont fait le bon choix. Ce sera difficile dans un contexte de crise économique et alors que l'oligarchie locale entend après un revers cuisant leur mener la vie dure.

---

(24) Ils représentent les trois versants du mouvement indigène : l'ONIC, l'AICO (l'Association indigène de Colombie, ex-AISO), et l'ASI (Alianza social Indígena, une nouvelle organisation créée à l'initiative du Quintin Lame et du CRIC après la tenue de la constituante). Le candidat de l'ASI a été élu en dehors de la circonscription sociale, pour avoir obtenu le nombre de voix nécessaires à une élection normale.

(25) La liste présentée par l'ASI obtiendra un vote supérieur à celui obtenu par l'Alliance démocratique M19 et le Parti communiste.

La création de territoires indigènes.

L'autre défi concerne la mise sur pied des territoires indigènes. La question est fort complexe et personne à l'heure actuelle ne sait très bien quelles seront les règles du jeu. Mais, comme on l'a vu, l'enjeu est de taille. La constitution puis la gestion de ces nouvelles provinces promet d'être difficile. Un des problèmes les plus délicats concerne le sort des populations non-indiennes situées sur ces territoires. Dans un memorandum adressé à la présidence de la constituante alors que la question des droits territoriaux était dans l'impasse, les trois constituants indigènes proposaient que cette population participe à l'administration du territoire et bénéficie des mêmes droits aux ressources que tout *comunero.* Ils concluaient ainsi : « *L'approbation de cette proposition repose sur le principe consacré par l'Assemblée nationale constituante qui reconnaît la DIVERSITE (souligné dans le texte) en ayant approuvé « le caractère multiethnique et pluriculturel de la Colombie.* » (26).

Démenti et paradoxe : démenti pour ceux qui font du mouvement indien un racisme à rebours et paradoxe d'une histoire qui veut que la diversité culturelle soit maintenant invoquée au bénéfice de non-indiens vivant sur des territoires communautaires. Le principe d'une cohabitation affirmé, reste sur le terrain, dans chaque région, à le mettre en œuvre. En attendant la création de ces territoires, les maires indigènes de municipes comme Silvia (Cauca) ont déjà à gérer des communes connaissant une importante population blanche (située surtout dans le chef lieu) et des communautés Paez et Guambiano appartenant à des ethnies différentes. Le laboratoire est en place.

Double nationalité et protection de l'environnement.

La mise en pratique de la double nationalité dépendra de la volonté du gouvernement colombien et du bon vouloir des gouvernements étrangers. On ne saurait donc préjuger de ce qui sera fait prochainement. On peut signaler toutefois quelques initiatives qui paraissent aller dans cette direction. A plusieurs reprises le gouvernement colombien a évoqué la possibilité d'une gestion conjointe avec les gouverne-

(26) Cf. Memorando para la honorable presidencia colegiada : de los constituyentes, Lorenzo Muelas, Francisco Rojas Birry et Alfonso Peña Chepe, Asunto : Solicitud de tratamiento prioritario a los derechos territoriales de los pueblos indígenas. *Asamblea nacional Constituyente* (sans date).

ments voisins de territoires indigènes situés de part et d'autre de la frontière (à commencer par ceux de la frontière avec l'Equateur). Du côté indigène, une importante rencontre a eu lieu dernièrement entre les populations Tukano du Brésil et de la Colombie avec pour objectif d'étudier en commun les problèmes du moment. A l'heure des intégrations, alors que les pays amazoniens ont formé un pacte et que les organisations indigènes ont de leur côté créé, avec la COICA (27), leur propre organisation, des transactions nouvelles semblent possibles. Elles devront vaincre une vieille méfiance entre pays riverains.

Un mot pour terminer sur la question de l'environnement. Les dirigeants indigènes ont très bien compris qu'en se faisant les champions de l'écologie au nom d'une pratique ancestrale de gestion des équilibres naturels, ils se trouvaient sur un terrain qui avait le vent en poupe. Mais il n'y a pas là qu'opportunisme. Le fait est que, situées en régions de forêts ou de montagnes, les communautés indigènes vivent au jour le jour et parfois d'une façon dramatique la détérioration de leur environnement quand ce n'est pas sa destruction pure et simple. La constitution donne pour mission aux autorités coutumières, responsables selon la loi d'immenses territoires, la mission de « *veiller à la conservation des ressources naturelles* », ce qui, on le reconnaîtra, n'est pas une mince affaire et laisse présager de belles batailles à venir. Dans quelles mesures celles-ci seront gagnées avant qu'il ne soit trop tard ? L'expérience ces dernières années montre qu'un combat pour la protection de l'environnement se joue sur plusieurs théâtres à la fois : sur le terrain même, dans les ministères et au gouvernement, au Congrès, auprès de l'opinion nationale et étrangère, dans les instances internationales. Le défi pour les communautés indigènes est d'arriver à manier ces différents niveaux.

Epilogue.

Il est des esprits chagrins qui ne se privent pas de remarquer qu'entre le droit et sa mise en pratique la distance est énorme : celle qui sépare le pays rêvé de celui que l'on connaît. *Se obedece pero no se cumple* (28) ! Il est certain que cette formule qui date de l'époque coloniale a quelques raisons d'être rappelée quand il s'agit de

---

(27) COICA : Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica.

(28) On obéit mais on ne fait rien !

l'Amérique latine. Ici le talent des constitutionnalistes a eu maintes fois l'occasion de se manifester pour aboutir à la rédaction d'innombrables constitutions aux principes directement inspirés de l'Europe et des Etats-Unis et plaqués sur des réalités sociales bien différentes. Pays formel, pays réel, cette opposition se retrouve souvent sous la plume des commentateurs de la vie politique en Amérique latine à commencer par Octavio Paz qui dans un texte justement célèbre et déjà ancien signale l'origine de cet écart et en analyse les conséquences. Mais si l'idée d'un fossé infranchissable entre les principes ou les règles et leur application est bien établie dans cette région du monde, portant avec elle la conviction que le peuple n'est pas mûr véritablement pour l'établissement d'un régime démocratique, ou que l'oligarchie, les classes dominantes, parlent un double langage afin de maintenir intact leur pouvoir, on ne saurait pour autant partager totalement cette vision pessimiste ou cynique. Car elle ne veut voir dans la société que l'empire de la domination. La nouvelle constitution fut possible en Colombie par la volonté de quelques-uns et, ensuite, du plus grand nombre. Et la société dont elle est le produit n'est pas celle qui, il y a un siècle, étroitement réduite à une fraction des classes dominantes, fit la précédente. La loi ne suffit pas, mais dans un Etat qui se veut de droit elle est une arme dont on peut se saisir. Les communautés indigènes le savent bien, elles qui ont largement bâti le succès de leurs revendications sur l'utilisation d'une loi (la loi 89 de 1890) qui était tombée dans l'oubli. L'« Indien » de 1992, n'est pas l'« Indien » de 1890, ni celui de 1492. Attention ! un Indien peut en cacher un autre.

Nous avons commencé cet article en parlant d'images, le choc qu'a pu représenter l'apparition sur la scène politique et dans un écran de télévision de deux constituants indigènes. La représentation de l'Indien dans la conscience nationale a commencé à changer avant cela, quand les communautés elles-mêmes se sont mises à bouger. Le phénomène fut rural avant que d'être urbain. Dans les régions qui ont d'importantes communautés indigènes, le changement de perception de l'indien est parfois radical au point que l'on voit maintenant des paysans revendiquer une indianité pouvant leur apporter une identité, une organisation... et des terres. Et que se passe-t-il pour la population d'une commune quand Monsieur le Maire est un Indien Paez ? La transformation plus ou moins rapide des relations inter-ethniques va dans les deux sens. Pour la population indigène l'intégration désirée ne passe plus nécessairement par la négation de son appartenance à une communauté. Si l'on peut être sénateur et Indien (sénateur parce qu'Indien ?), demain, avocat, prêtre ou médecin et Indien, l'accès à la modernité et la relation à l'autre se

transforment. Et cette transformation du champ social et culturel vaut pour tous (à des degrés et des rythmes différents), c'est-à-dire qu'elle vaut aussi (et j'aurais envie de dire d'abord) pour celui qui est Indien et... paysan.

Evoquons pour terminer ce que peut signifier pour un Européen, et un Français en particulier, l'introduction de la référence ethnique dans la constitution colombienne. La montée en Europe de mouvements ethniques basés sur la négation de l'autre, son rejet aux frontières, fait que la revendication ethnique se colore d'intolérance et n'a pas bonne presse, où qu'elle se produise. En Amérique même, n'oublions pas que la vision du métissage social et culturel a été et reste une vision forte et positive qui a nourri l'identité nationale et qui correspond à une réalité dont la Colombie est un bel exemple. La revendication ethnique peut donc paraître un dangereux retour à une société de caste et porteuse des dangers de segmentation sociale et de dualisme. Il ne faut pas l'ignorer. Mais on doit aussi admettre que ce qui se joue, ici, avec la question ethnique est aussi profondément différent de ce que l'on peut observer chez nous, c'est-à-dire en Europe. Et cela pour deux raisons au moins. D'abord parce que la référence au fait ethnique — qui est la reconnaissance d'une réalité sociologique — ne va pas dans le sens de l'exclusion et du rejet, bien au contraire, puisqu'il s'agit comme le dit la constitution colombienne d'affirmer l'unité de la Nation dans la pluralité de ses cultures et d'intégrer par la même occasion les minorités ethniques dans la Nation. Ensuite, parce qu'il s'agit ici d'une histoire bien particulière, et que ces minorités ethniques — qui dans certains pays peuvent n'avoir de minorité que le nom — sont faites de populations, de communautés qui se définissent et sont définies, à tort ou à raison, peu importe, comme indigènes, natifs, c'est-à-dire premiers occupants de régions dont l'histoire moderne a commencé avec la colonie et une hécatombe. Laissons de côté l'hécatombe pour ne retenir que le droit au sol, à la langue, à des formes de se gouverner, autant de droits qui ont été massivement niés et qui sont l'objet maintenant d'un droit objectif au niveau international. Il n'est pas sans importance que la Constitution colombienne y fasse référence et, partant, admette le caractère pluriethnique et multiculturel du pays. Ainsi sont reconnus aux communautés indigènes des droits particuliers pour être indigènes, en même temps que sont affirmés pour leurs membres des droits généraux comme citoyens colombiens. On peut être indien et colombien. Attention !, un Indien peut en cacher un autre.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
nº 59, pp. 161-188, Toulouse, 1992.

Actores y escenarios étnicos en Ecuador : el levantamiento de 1990

PAR

Roberto SANTANA

Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine, Université de Toulouse-Le Mirail.



La prensa internacional y diversos trabajos han dado cuenta de lo que se considera como el acontecimiento mas importante de las ultimas décadas protagonizado por los indios en el Ecuador. En ellos se hacen análisis acerca del contexto socio-económico, acerca de la amplitud del movimiento, de la violencia controlada de sus manifestaciones, de su impacto en la sociedad blanco-mestiza del país, y, en fin, de su incidencia sobre las intancias político-gubernamentales (1).

---

(1)) Según nuestras referencias, en Francia se han publicado tres artículos que conviene leer : el muy reciente de D. Fassin, « Equateur : les nouveaux enjeux de la question indienne » in *Problèmes de l'Amérique Latine,* nº 3, octobre-décembre 1991, de la *Documentation Française ;* también « La colère des indiens de l'Equateur » de A.C. Defossez et D. Fassin publicado por *Le Monde Diplomatique* de agosto 1990 ; y, finalmente, el artículo de A.C. Taylor « Equateur : les indiens de l'Amazonie et la question ethnique », en el número ya citado de *Problèmes d'Amérique Latine,* el cual aunque no trata precisamente del levantamiento es, sin embargo, muy útil para entender su contexto.

Este artículo se propone escrutar el « levantamiento » desde un ángulo hasta aquí no explorado : aquél que tiene que ver con los aspectos de la estrategia, la táctica y los comportamientos políticos de los actores indios. Optando por este enfoque, es claro que nuestro análisis no podrá evitar un cierto unilateralismo en la argumentación, así como tampoco el sacrificio de muchos aspectos descriptivos. Este tipo de análisis es indispensable, sin embargo, para toda interpretación que se interese no solamente en los resultados inmediatos sino en las consecuencias que a mas largo plazo pueden derivarse para la suerte de los grupos étnicos y para la evolución política del país, y hay que hacer notar que, por razones sobre las cuales no podemos entrar en este trabajo, es escasa la importancia que en general la investigación social acuerda al rol de los animadores así como al rol de los aparatos organizacionales.

La hipótesis que sirve de hilo conductor a nuestro ensavo es que el « levantamiento » de junio de 1990 representa el momento « climax » de una cierta concepción de lucha, que es aquélla propia de la CONAIE, es decir, la organización que lo hizo posible. Clímax en el sentido que, siguiendo la concepción de lucha que es la suya, desplegó allí el máximo de su capacidad de convocatoria y de acción sin ruptura institucional, y, clímax también en el sentido que allí quedaron de manifiesto los límites que tal concepción impone a su real capacidad de negociación política. Corolario de esta hipótesis es que el levantamiento mostró los límites de una estrategia política calcada de un modelo de « lucha de masas » que tiene problemas para integrar o procesar creadoramente la variable étnica, a pesar de las apariencias, y que también tiene problemas para integrar el contexto nacional determinado por el nuevo orden internacional, a partir del cual las posibilidades del desarollo deben ser imaginadas. Dicho de otra manera, la CONAIE habría llegado al punto en que, o modifica profundamente sus concepciones estratégicas, con el riego que esto signifique su substitución por otra visión orgánica de las luchas étnicas, o bien, se condene a sobrevivir como una estructura mas bien formal, poco representativa de los múltiples componentes del universo indígena. Esto no significa sugerir que la dinámica étnica no prosiga su larga marcha, por otras vías.

El levantamiento, contexto y dinámica.

Una presentación suscinta de los puntos « fuertes » del acontecimiento que se prolongó por varios dias (4-10 junio de 1990) nos permitirá entrar en materia. Dos fuentes son preciosas para tal resu-

men : la revista de la prensa ecuatoriana KIPU (2) y la publicación colectiva de ILDIS a propósito del tema (3).

El contexto socio-económico en que se produjo el levantamiento es, por cierto, una de las primeras claves explicativas. El primer dato es el que se refiere a la degradación acelerada de la condición de vida de la población indígena. A la escasez persistente de tierras en las comunidades de la Sierra, situación a la cual una reforma agraria gradual proseguida en los dos últimos decenios no había podido por si sola aportar remedio — pese a haber afectado ya una elevada proporción de los antiguos latifundios — vinieron a agregarse en los años 80 las repercusiones de la profunda crisis económica del país, cuyo efecto mas grave en la Sierra es la pauperización aguda del campesinado. La razón inmediata de esta agravación estando en el creciente desequilibrio en el intercambio mercantil entre productos agrícolas y bienes de origen urbano, los magros recursos asignados por el Estado a la política social en el campo, particularmente en el período que precedió a la presidencia de Rodrigo Borja, no iban a servir gran cosa para aliviar la crisis y morigerar las tensiones creadas.

Mientras tanto, las relaciones entre indígenas e instituciones ecuatorianas, otra situación endémica en el país, no solamente no habian mejorado sino que al parecer se agravaban, sobre todo aquéllas implicadas en los conflictos de tierras y en la construcción de infraestructuras. Los testimonios que pueden citarse argumentando en tal sentido son múltiples (4) y frente a los acontecimientos de junio, diversos altos responsables del gobierno, debieron reconocer públicamente la « ineficacia administrativa » y la existencia de una verdadera « maraña burocrática » en el tratamiento de las demandas indígenas (5).

A lo anterior su sumaba la degradación de las relaciones entre el gobierno y la CONAIE, organización considerada por el gobierno Borja como el principal interlocutor indígena, en parte como recono-

---

(2) Coeditada por M.L.A.L. y ABYA-YALA, Quito.

(3) Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990, ILDIS, 1991, Quito.

(4) Por ejemplo, el II Congreso de la CONAIE celebrado en Cañar en 1988 había hecho una condenación generalizada de la administración agrícola y en particular del IERAC, declarado « enemigo número uno de los pueblos indígenas ». Durante todo el año 1991, la CONAIE ha estado exigiendo la demisión de su Director Ejecutivo, a quien responsabilizada del mal funcionamiento y y del trato discriminatorio que la institución otorga a los indígenas.

(5) Es ilustrativo a este respecto leer el artículo de Gonzalo Ortiz Crespo, Secretario de la Presidencia. « El problema indıgena y el gobierno », en la publicación del ILDIS, cit.

cimiento del rol jugado por sus bases en su elección a la presidencia de la república. Carente de una estrategia global para abordar la gravedad de la cuestión étnica, el gobierno había optado en los primeros meses de su mandato por una estrategia de tipo cultural cuya obra mayor sería la creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena. Posición la mas cómoda en realidad, puesto que allí había experiencia acumulada y el tema formaba parte de la panoplia de reivindicaciones indígenas, todas los otros problemas serían tratados como acciones aisladas, a partir de la Comisión (presidencial) de Asunos Indígenas. Producida la ruptura en los trabajos de dicha Comisión, a poco mas de un año de su instalación, los dirigentes de la CONAIE sostendrán que con tales acciones el gobierno pretendía influir, atraerse e incluso hacer chantaje sobre la organización para « captarla ».

Un último elemento importante del contexto, al cual conviene referirse, toca a la propia dinámica organizacional y política de la CONAIE. Fundada en 1984, ella fué legalizada por el gobierno en 1989, en función de su mayor representatividad en el espacio público ecuatoriano, y es probable, sin que sea posible precisarlo, que su representación en relación al universo étnico sea numéricamente mayoritaria (6). Puede decirse que en los meses previos al levantamiento, la CONAIE está « a la ofensiva » lo mismo en el plano « orgánico » que en el plano político, tanto un ritmo acelerado parece imponer a sus actividades del programa « 500 años de resistencia india. » Mobilizando, ella busca también afirmarse no solamente como la principal, sino como la « única » organización representativa del indigenado (7). Es claro que esta dinámica no podía sino entrar en confrontación con la morosidad reinante del lado gubernamental. La oportunidad sería el « levantamiento » de junio de 1990, anunciado públicamente en una asamblea de dirigentes en el mes de abril de ese mismo año, manera de presionar al gobierno para que busque soluciones a los problemas indígenas. Este había dejado pasar el tiempo. Nadie podriá decir que el acontecimiento cayó de sorpresa.

El « levantamiento » ha sido considerado como histórico por todos los observadores y cada cual ha dado sus argumentos. Lo cierto es que fué antes que nada un gran « remezón » para una sociedad blanco-mestiza que vive en apariencia poco inquieta de la desigualdad

---

(6) El lector encontrará a propósito de esta problématica una discusión en nuestro libro « Les indiens d'Equateur : Citoyens dans l'ethnicité ?, 1992, Presses du CNRS.

(7) Posición bien explicitada en el Congreso de Cañar. Ver informe de la CONAIE.

de las relaciones inter-étnicas, pero cuyo inconsciente es dominado por el « fantasma » de una revancha de los indios y, que, sobretodo, hace poco o ningún esfuerzo por imaginar iniciativas de carácter innovador y de envergadura. Su primera impresión fué que el « fantasma » volvía a la corporeidad y que la hora de la violencia « racial », dirigida contra ella, habia sonado. En la realidad, bloqueando el tráfico corretero e interrumpiendo ferias y mercados, los manifestantes afectaban el funcionamiento cotidiano y, sobre todo, el aprovisionamiento de productos en las ciudades : algunas haciendas eran ocupadas por los comuneros, igualmente que lo eran algunos inmuebles de instituciones públicas, pero todo ello de manera pacífica, y sólo en algunos pocos casos, en condiciones de violencia controlada. Es por eso que, en un segundo tiempo, una buena parte de la opinión pública blanco-mestiza adopta un comportamiento de condescendencia hacia el indio, y en las encuestas periodísticas aparece incluso « scimpatizando » con la causa étnica, independientemente de una marcada carencia de información y confusión sobre los verdaderos alcances de sus reivindicaciones (8).

El gobierno, en revancha, tenía elementos para hacer un diagnóstico mas realista y su primera reacción fué de « dejar pasar el tiempo » por cuanto el movimiento era a todas luces pacifico (9), esperando con esa táctica su rápido desgate, como era la tradición en el tratamiento oficial de los « paros » sindicales. Pero, si su problema no era el temor a la violencia, le inquietaba la perspectiva de dejar instalarse una situación durable, tenida cuenta que para los indígenas el tiempo cuenta poco, sus necesidades son mínimas y los pocos aprovisionamientos necesarios podían ser fácilemente asegurados en los lugares de intervención o en los puntos de concentración de masas. Mas preocupante todavía, el levantamiento afectaba seis provincias indígenas de la Sierra, las cuales podían ser consideradas como incomunicadas entre sí y con el resto del país. La masividad, la extensión geográfica, la unicidad de mando y organización del movimiento, unidos al riesgo de una duración prolongada, determinaron al gobierno a abrir un diálogo amplio con los dirigentes de la CONAIE.

La CONAIE, ella misma fué tomada de sorpresa, pues respondieron a la convocatoria no solamente las bases « seguras », sino que tam-

8) Ver KIPU de los años 1990 y 1991.

(9) La sola nota de real inquietud habia sido provocada por una multitud indígena en la región de Guasunto, en Chimborazo, secuestrando una patrulla de soldados y policias quienes habian optado por no hacer uso de sus armas. Fueron liberados al día siguiente con la mediación de la Iglesia Católica.

bién algunas comunidades de obediencia evangélica y otras dependiendo de organizaciones independientes, y de la FENOC (Federación Nacional Obrero-Campesina). Se sumaron además, sectores de trabajadores simpatizantes de la CONAIE (pertenecientes al Frente Unico de Trabajadores-FUT), así como algunos grupos campesinos mestizos [10].

Conceptión estratégica del levantamiento.

La formula empleada por los dirigentes indígenas para designar los actos reivindicativos de junio es novedosa, porque se aleja de aquella de « sublevación » empleada por los historiadores para designar los actos de resistencia que jalonan los siglos precedentes al mismo tiempo que sugiere la misma voluntad de resistir a la dominación que continúa. Pero no sos engañemos : su originalidad es en relación a un pasado de luchas, pero en relación a las luchas contemporáneas ella es menos evidente. En efecto, lo mismo desde el punto de vista de su concepción estratégica que desde el punto de vista de las modalidades de su aplicación sobre el terreno, es sorprendente descubrir la extraordinaria similitud del « levantamiento » con las características del sindicalismo clásico, en particular con las características de los acostumbrados « paros generales » promovidos en el pasado por los sindicatos y partidos de izquierda ecuatorianos en particular con aquéllos de los años 80. Entre esas características hay dos que deben ser consideradas como esenciales.

En el « levantamiento » como en los « paros generales » el objetivo por excelencia es el de acumular el máximo posible de fuerzas sociales para lograr una tensión también máximua que sea capaz de conmover el sistema politico y, si posible, destabilizar políticamente al gobierno de turno. En el caso del sindicalismo, para lograr este objetivo de « masa critica », la convocatoria se hacía sobre una plataforma de lucha lo mas amplia posible, susceptible de responder a los intereses de muy diferentes categorías sociales, buscando involucrarlas activamente en el conflicto. En el caso del pliego de la CONAIE, la misma lógica de « acumulación de fuerzas », esta vez por la vía de recoger el máximo de quejas y demandas, se tradujo

---

(10) La participación de elemento mestizos apoyando las reivindicaciones de la CONAIE fué señalada por diversos observadores, en particular cn las provincias de Cañar, Azuay y Pichincha.

en una panoplia de 16 reivindicaciones (11), extraordinariamente variadas y por lo mismo susceptibles de multiplicar el efecto de convocatoria: unas tocando problemas cruciales y contingentes de la vida de las comunidades (de connotación administrativa o judicial), otras tocando a la macro-política económica (de decisión politica nacional ligada a lo internacional), y otras, en fin, tocando a una reforma constitucional en profundidad (resorte sin duda de una asamblea constituyente).

Sobre la base anterior, la acumulación de fuerzas se produjo efectivamente en junio de 1990, yendo incluso mas allá de lo imaginado por la dirigencia y obligando al gobierno a dialogar, pero en la mesa de negociaciones los interlocutores indígenas iban a constatar el escaso margen de maniobra disponible para « rentabilizar » el enorme esfuerzo desplegado. Allí, iban a quedar en evidencia debilidades que se derivan de concepciones tácticas y estratégicas que ejemplifican toda la dificultad del pasaje desde modos políticos étnicos al sistema político moderno.

La otra similitud que conviene señalar es que el « levantamiento », como el « paro », podía imaginarse como una mecánica a repetición. Si se tiene en cuenta la heterogeneidad y complexidad de las reivindicaciones planteadas se hace dificil pensar que los dirigentes indígenas hayan imaginado un sólo momento obtener satisfacción inmediata a la totalidad o a la mavor parte de los puntos en litigio, tanto mas que ellos conocian mejor que nadie la ineficiencia y corrupción administrativa, así como las limitaciones políticas del gobierno y del sistema político en general, para una toma de decisión sobre asuntos de trascendencia nacional. Era evidente tambíen la inexistencia de proposiciones elaboradas o con carácter de factibilidad inmediata, en relación con la mayor parte de los puntos centrales del pliego. Nadie podría discutir los fundamentos, la urgencia y la legitimidad de las demandas indígenas, pero pocos podrían sugerir que jugar la suerte del « levantamiento » a la aceptación del conjunto del pliegofué, desde el punto de vista táctico, una opción acertada de la dirección indígena. Lo contrario sería acordarle a ésta una alta dosis de inocencia.

Como en pasadas experiencias del sindicalismo, en el « levantamiento » se había usado la táctica del « todo o nada ». En esta tentación maximalista el « paro general » no solamente puede repetirse en momentos diferentes, sino que se concible produciéndose siempre

(11) El detalle de las 16 reivindicaciones verlo en el artículo de D. Fassin, citado.

en un plano superior de acumulación de fuerzas — idea por lo demás generalmente desmentida por los hechos — con la secreta esperanza que en la próxima oportunidad la suerte será otra, y quién sabe ? si el gobierno no se verá obligado a batirse en retirada... La idea de un segundo « levantamiento », y talvez de otros, estaba sin duda en el espíritu de muchos de los dirigentes de la CONAIE, seguramente desde bien antes de junio del 90. Por eso mismo, no es de extrañar que a cada impasse en las negociaciones llevadas acabo con el gobierno, apareció el fantasma de « otro » levantamiento, y que en el Congreso de Guayaquíl, en el mes de diciembre, efectivamente, la CONAIE decidió su preparación. El cambio de contexto luego de la ruptura de las negociaciones con el gobierno, el paso a la ofensiva de este último, endureciendo su posición frente a la CONAIE, militarizando las regiones indígenas y multiplicando las iniciativas destinadas a mejorar su imagen frente a las comunidades, iba a desacreditar la idea del levantamiento de repetición. La organización ella misma iba a mostrar fisuras significativas ([12]). La recuperación simbólica del levantamiento en 1991 y 1992, bajo la fórmula de una movilización « ininterrumpida » de las bases para proseguir la lucha, tal como ciertos dirigentes han formulado la estrategia del post-levantamiento, sugiere que la CONAIE se propone evitar en lo posible el « desgaste » considerable que ocasiona a muchas organizaciones este suerte de « fuga hacia adelante ».

El diálogo y los límites de los interlocutores.

Inscribiéndose en la concepción estratégica expuesta, la CONAIE había impuesto ella misma los límites a las perspectivas del movimiento. Muy pronto se hizo patente la dificultad de negociar con el gobierno sobre tanta variedad de problemas, sin duda todos importantes pero no del mismo orden de jerarquía, la propria organización indígena administrando mal la priorización y la calendarización de los temas.

En un primer momento el gobierno del presidente Borja es tomado de sorpresa y luego obligado a contemporizar, vista la amplitud de las manifestaciones y también la proximidad de las elecciones generales fijadas para unos días mas tarde. Desde el comienzo es clara su decisión de negociar apenas sobre un « mínimo », es decir sobre aquéllos aspectos del pliego que podían ser tratados administrativa-

(12) Sobre estos diversos aspectos ver KIPU, en particular el n° 16, de 1991.

mente, y con cierta rapidez. La maquinaria burocrática no responde, sin embargo, a esta urgencia, obligando al gobierno a transformar la Comisión presidencial para los asuntos indígenas en una verdadera oficina de tramitación, tratando a gran velocidad expedientes indígenas que, en algunos casos, habían dormido por años en las oficinas burocráticas o en los tribunales de justicia. En momentos diferentes del desarrollo de las negociaciones, la mayor parte de los responsables del sector agrario, así como del llamado « frente social » (Ministerios de Bienestar Social, de Salud, de Educación, del Interior y de Agricultura) fueron invitados a participar en los trabajos de comisiones, y lo que pudo justificarse en un primer momento en aras del pragmatismo se convirtió definitivamente en la posición de principios del gobierno : actuar como un mero administrador, en dificultades con una parte de su clientela, eludiendo de esa manera el problema profundamente político planteado por los indígenas, es decir, la búsqueda de un espacio legítimo para la etnicidad al interior del sistema político-institucional. La conducta del presidente Borja de desentenderse de los temas con implicaciones jurídico-constitucionales (Estado plurinacional, territorios indígenas, y otros), descargando la responsabilidad sobre otros órganos del Estado [13], aporta la prueba definitiva de una postura cómoda políticamente, pero que posterga indefinidamente el gran desafío planteado por los indígenas.

Una vez el « levantamiento » terminado, la única arma que le queda a la CONAIE es su capacidad de negociación, su habilidad y ductilidad, frente a interlocutores avezados por la experiencia. Y aquí, precisamente, queda de manifiesto otra de las dificultades mayores de la negociación entre indios y blanco-mestizos : los negociadores indígenas, en su mayor parte líderes nacionales, utilizan mecanismos de negociación que no son los mismos que tienen los interlocutores de gobierno. A la modernidad de los unos se oponen modalidades de participación que corresponden a códigos étnicos y que tienen mucho que ver con la legitimidad implícita en la delegación de poderes, con la vigilancia que la base (colectivo comunal) ejerce tradicionalmente sobre los detentores de poder o de jerarquía en las diversas etnias. Así habría que interpretar diversas situaciones que afectaron la eficacia del trabajo en las diferentes fases del diálogo. El testimonio de delegados participantes en los trabajos de comisiones muestra los siguientes casos de figura : 1. La rotación

---

(13) Ver el documento « Respuests del gobierno a los planteamientos de la CONAIE », en el anexo 2 del artículo de Ortiz Crespo, cit.

frecuente de los representantes indios en las comisiones de trabajo, 2. La presencia de « extraños » a la delegación india oficial, en realidad indígenas de las comunidades o líderes intermedios venidos a asegurarse que sus intereses eran bien defendidos por sus delegados en las diversas comisiones, 3. La vuelta atrás en las discusiones, para insistir sobre un tema que se creia cerrado, al menos momentáneamente, 4. La interrupición brusca del diálogo, para volver a reiniciarlo días mas tarde, y, en fin, 5. La negativa a desplazar la discusión a otros puntos de la orden del día frente a la evidencia de un impasse en las conversaciones.

A nadie se le ocurriría condenar tales modalidades de funcionamiento, válidas al interior de los espacios comunales, pero conviene interrogarse por su pertinencia en la práctica política moderna, pues en este caso el criterio de eficacia en la negociación es clave, la solidez « racional » de los argumentos es esencial, y las reglas del juego son comunes a los negociadores. Que los dirigentes de la CONAIE tienen un camino importante por recorrer en la modernización de las prácticas políticas comunitarias, lo que hemos llamado en otro trabajo la « traducción a la modernidad » de los antiguos códigos del poder comunal, aparece de esta suerte como mas que una evidencia (14). Mientras tanto, la no solución moderna del problema de la delegación/representación a nivel de las instancias en donde la democracia directa es materialmente imposible (afirmación válida para los niveles intercomunales y nacional) es uno de los handicaps mas serios de todo leadership que se sitúe mal allá del ámbito comunal (15). Podría decirse que cada dirigente nacional está expuesto a un cuestionamiento permanente de la legitimidad de su representación (siguiendo la lógica comunal) y que, él mismo en su fuero interno, no cuestiona el recurso poco eficaz a una tal lógica tratándose del espacio mas vasto dominado por el sistema blanco-mestizo.

Sobre este mismo tema de las negociaciones, hay todavía un problema político mas serio que quedó en evidencia y sobre el cual los indígenas tendrían interés en sacar las conclusiones : sus posibilidades de presión efectivas sobre las negociaciones ne existen mas que en condiciones de « levantamiento » efectivo, es decir, en la

---

(14) R. Santana, op. cit. (ver Capítulo VIII, « La pratique politique d'une ethnie minoritaire »).

(15) En relación a los trabajos de la Comisión Presidencial, antes del levantamiento, Ortiz Crespo anota lo siguiente : « La presencia de los dirigentes de base, como era obvio, hacía que los dirigentes nacionales no conversasen sino que dieran discursos en cada intervención », art. cit.

movilización física de las bases. Su no participación en las instancias parlamentarias, o en las instancias provinciales de elección popular, les resta toda posibilidad de incidir sobre el sistema político-institucional, o sobre la estabilidad política del gobierno de turno por los canales habituales de la democracia. Es sin duda un handicap mayor para un tercio al menos del electorado nacional desprovisto de representación propia. Hay todavía mas : nadie podría hoy asegurar que eventuales confrontaciones como las de junio de 1990, entre indígenas y gobierno, no sigan otro derrotero que un itinerario grosso-modo pacífico.

Conviene recordar en este mismo orden de ideas que la CONAIE goza de personería jurídica, pero que, contrariamente a las normas que rigen al sindicalismo, ninguna legislación estipula, ni autoriza en la negociación social, un caso de figura como el « levantamiento » sui-géneris de junio de 1990. En este sentido, lo mismo el « levantamiento » que las tractativas a que dió lugar se sitúan en el campo de « lo informal » y la interrogación que conviene hacerse es si éste será en el futuro el sólo mecanismo a emplear por las organizaciones indígenas para hacer avanzar sus reivindicaciones. Es dificil no ver que esta perspectiva es contradictoria con la posibilidad de la progresión étnica pues de cierta manera es a interiorizar una suerte de « identidad informal » a la cual se estaría convocando a la población indígena.

El porqué de los límites de la CONAIE.

Lo dicho hasta aquí prueba bien que la CONAIE lucha por la justicia y por el reconocimiento de los derechos étnicos con ideas y con armas que son propias del sindicalismo de clase, y se puede enunciar la tesis según la cual esta opción lenga mas limitaciones que virtudes. De cierta manera la organización es « prisionera » de formas de luchas que corresponden a una etapa precedente en la historia de los movimientos campesinos de la Sierra, cosa que se entiende perfectamente a la luz de lo que ha sido su emergencia y su evolución. Nacida en 1984 de una convergencia de organizaciones étnicas diversas, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) es controlada en 1990 por dos estructuras que se quieren de vocación regional, una, el ECUARRUNARI, representante de los indígenas quichua de la Sierra y, otra, la CONFENIAE, representante de los grupos amazónicos del norte del río Pastaza ([16]).

---

(16) R. Santana, op. cit.

Para llegar a la posición dominante que es la suya a fines de los años 80, los dirigentes esencialmente clasistas del ECUARRUNARI que tuvimos oportunidad de estudiar hace diez nños [17] debieron hacer concesiones a las tendencias « indianistas », cambiar de lenguaje y alinearse sobre posiciones étnicas y no sindicales, al mismo tiempo que debieron tomar distancia respecto de los aparatos políticos, sobre todo de izquierda. Sin embargo, esta toma de distancia discursiva y organizacional no será completada por una construcción político-ideológica autónoma, de manera que, la independencia de los aparatos político-sindicales, tema sobre el cual la CONAIE insiste mucho, no ha significado en realidad una ruptura con el universo de ideas venidas del marxismo ortodoxo y de las corrientes marxisantes de la Iglesia Católica y puede sostenerse, sin riesgo de ser desmentido, que por la influencia dominante de los dirigentes clasistas, la CONAIE del levantamiento de 1990 sufría de una fuerte « impregnación izquierdista », que la conducía a posiciones de mas en mas radicales [18].

Teniendo en cuenta la realidad de una presencia india en el espacio público ecuatoriano, el reconocimiento del peso político de las organizaciones étnicas y la legitimación creciente que les acuerda el Estado a partir del gobierno Roldós-Hurtado (1979-1984), hacia 1988 los dirigentes indígenas de la CONAIE, ponen a la orden del día y con carácter de « urgencia » la definición de un proyecto político globalizante. Este debía tener en cuenta los intereses del pueblo indio pero, igualmente, proyectar sus preocupaciones sobre el destino del conjunto de la formación social y del Estado ecuatorianos.

En realidad los líderes indígenas tenían diversas razones para obrar de esta suerte. Entre otras, ellos no podían ignorar indefinidamente las interrogaciones que la clase política y otros círculos se hacían a propósito de los móbiles y de las intenciones de las organizaciones étnicas, las cuales rompían poco a poco su subordinación a los aparatos de la política tradicional. No podían tampoco dejar sin respuesta las demandas de sus aliados políticos de izquierda que veían en « el movimiento indio » la esperanza de un relanzamiento de las luchas de clase en un contexto de « fatiga » de los otros movimientos sociales. Sobre este punto, se dijo en el II Congreso de la CONAIE, celebrado en 1989, que « ciertos sectores exigen con urgencia el desarrollo de nuestras proposiciones, esperando que ellas

---

(17) R. Santana, « En la Sierra del Ecuador : reivindicaciones étnicas y agraria. El caso de un movimiento indígena » in Indianité, ethnocide et indigénisme en Amérique Latine, ediciones del CNRS, 1982.

(18) R. Santana, Les Indiens d'Equateur, Citoyens dans l'ethnicité ?, cit.

adopten la forma de alternativas políticas » [19]. En fin, la CONAIE, dispuesta a aprovechar la coyuntura del V Centenario en orden a hacer avanzar sus posiciones y reforzar sus estructuras organizacionales, tenia necesidad del apoyo material y de la simpatía de sus aliados de izquierda. Para éstos, la ocasión no podía ser mas favorable. Andando las semanas, el programa de la CONAIE, lanzado en octubre de 1989 bajo el título de « 500 años de resistencia india » va a devenir el programa de la « resistencia india y popular ».

Puesto en urgencia a la orden del día en 1989, puede decirse que al momento del levantamiento el « proyecto político indio » no existe mas que de manera embrionaria, y puede deducirse de los pocos documentos disponibles sobre la cuestión, que él adopta orientaciones que se sitúan en las antípodas de lo que podría esperarse de un proceso de « socialización política » a partir de la diversidad de las experiencias étnicas vividas en el país. Si se juzga, en efecto, por los documentos que siguen la línea política que se impone en la CONAIE en los comienzos de 1990, se descubre un vocabulario, permítasenos el término, « pedido de prestado » al arsenal del marxismo ortodoxo (para no decir « estaliniano »), el cual, en buena hipótesis, debería estar en ese momento en retirada, en función no tanto de la crisis del « comunismo real » sino, precisamente, de la crisis política y de la precariedad ideológica de sus exponentes locales. En verdad, allí no faltan ni el Frente Unido y Popular, ni la liquidación del régimen burgués, ni la conquista del poder por los explotados, ni el pueblo armado, y, por cierto, « el Estado será revolucionario, popular y plurinacional », el mismo que tendrá como soporte « la alianza obrero-campesina-indígena » [20].

Es así que, en los meses previos al « levantamiento », la CONAIE da la impresión de « deslizarse » de mas en mas por una estrategia de corte revolucionario, presionada de cierta manera y en apariencia, por paradoxa, por una izquierda política dramáticamente debilitada. Es talvez lo que ciertos sectores oficialistas y de la derecha iban a confundir con lo que llamaron, en los días del levantamiento, la « manipulación extranjera » y otras fórmulas de facilidad. En realidad, los dirigentes de la organización habian cerrado prematuramente el ciclo de discusiones iniciado en 1988 en torno a la construcción de una política globalizante que no sacrificase a « lo nacional » la riqueza de la diversidad étnica. Et centralismo democrático parecía imponerse por sobre las posibilidades del pluralismo,

---

(19) Informe de la Comisión Política al II Congreso de la CONAIE.
(20)) Idem.

lo organizacional por sobre el debate de ideas, a tal punto, que en una publicación reciente hemos hablado de « deriva organizacional » de la CONAIE ([21]). El activismo y los esfuerzos « orgánicos » en el marco de la campaña de los « 500 años*» iban a ganar, efectivamente, a los dirigentes, tanto a nivel nacional como internacional, mientras que los sectores de la izquierda agrupados en la Coordinadora Popular (integrando...) ella misma los diferentes organismos de solidaridad y de defensa de los derechos humanos) iban a transformar esta campaña en el centro de todas sus actividades, poniendo a su disposición medios materiales, de comunicación ([22]), y destacando en el primer plano sus mas prestigiosas personalidades, del arte, de las letras y de la política. Ningún testimonio resume mejor lo que venimos diciendo que la consigna bajo la cual fué presentado el pliego de los 16 puntos, « Mandato por la tierra y por la vida », fórmula que resume bien los polos de interés central de las dos vertientes ideológicas presentes en la Coordinadora : los sectores clasistas, con su fijación por lo agrario, y los sectores radicalizados de la Iglesia Católica, con su mensaje de salvación.

No puede sorprender, con todo lo dicho, que el levantamiento de junio de 1990, contenga los ingredientes estratégicos y las modalidades tácticas analizadas en la páginas anteriores, que el maximalismo haya sido la posición indígena permanente, que el diálogo con el gobierno haya sido enfrentado como « una lucha » entre enemigos y que, en fin, el balance concreto sea mas bien pobre para la parte indígena. Nos parece que hay razón para avanzar la idea que el « levantamiento » representó, prematuramente para los indígenas, el « punto culminante » del programa de los « 500 años de resistencia ». Ni la capacidad posterior de convocatoria, ni el contexto político que cambia, permiten en efecto pensar en una repetición a corto plazo del acto excepcional de junio de 1990. A pesar de los reiterados anuncios en lo que siguió de ese año, a lo largo de 1991, y en lo que va del presente, el segundo levantamiento no ha tenido lugar.

En revancha, lo que ha tenido lugar es una interminable y desgastadora serie de diálogos en la cima, difícilmente reiniciados y pronto interrumpidos, de escaramuzas con resultados mas bien simbólicos que reales (toma de pozos petroleros en la región amazónica del Napo, en marzo de 1991, ocupación del Congreso Nacional en julio

---

(21) R. Santana, op. cit.

(22) La publicación de izquierda Punto de Vista hace figura de órgano oficioso de la campaña « 500 años de resistencia india y popular ».

de ese mismo año), y de negociaciones parciales, a niveles provinciales o seccionales, en las cuales algunos problemas inmediatos de las comunidades han encontrado solución, pero no los mas graves y de mayor alcance. El balance a un año de distancia del « levantamiento » fué mas bien pesimista, tal como lo presenta el periódico *Hoy* cuando resume las impresiones de Luis Macas, presidente de la CONAIE : « Se cumple un año del levantamiento indígena y los resultados que ha obtenido ese sector son muy pocos. A pesar de que en un momento demostraron ser quizás el sector mejor organizado del país y uno de los de mayor presencia y fortaleza, sin embargo sus pedidos nos han sido atendidos y sus condiciones de vida tampoco han mejorado substancialmente » (23).

Fuera de este lento avance de la causa étnica y mas allá del impacto psicológico y político provocado por el « levantamiento » sobre el conjunto de la población ecuatoriana — cuyas reacciones fueron recogidas ampliamente por la prensa — conviene, con todo, intentar un balance que ponga de relieve las nuevas ideas y las imágenes o escenarios que emergieron al calor de los acontecimientos de junio y también en el curso de los numerosos diálogos gobierno-indígenas que han tenido lugar a lo largo de un año y medio. Ellos permiten introducir otros elementos en la reflexión acerca de las perspectivas indígenas.

Lo nuevo : los empresarios agrícolas cambian de estrategia.

Al margen de las declaraciones bien intencionadas de personalidades de todos horizontes acerca de la « gravedad » del problema indígena y la necesidad « urgente » de solucionarlo, y también al margen de las distintas formulaciones estatuyendo el carácter « histórico » del acontecimiento, los sectores que expusieron puntos de vista nuevos no fueron numerosos. Entre los pocos, dos llegaron a avanzar programas concretos : la iglesia, en acuerdo con el gobierno, y los representantes de las cámaras de la agricultura y de la ganadería. Los grandes ausentes fueron los partidos políticos, los representantes de la industria, de las finanzas y del comercio.

Talvez convenga comenzar por el patronato agrícola de la Sierra, puesto que en sus puntos de vista procesa, de una parte, la rearticulación social y productiva de la agricultura exigida por el modelo neo-liberal de desarrollo y, de otra, la realidad emergente de un

(23) KIPU, n° 16, enero-junio 1991.

proyecto político indígena, dejando entrever lo que podrían ser las nuevas líneas de fractura, las nuevas fuerzas sociales en presencia, las nuevas alianzas posibles y, con ello, un nuevo escenario para los actores políticos en la Sierra. Veamos primero las motivaciones y luego las proposiciones de los empresarios agrícolas.

El importante Presidente de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona se inquieta del « afán de (de los indígenas) de mayor participación en el poder político del país », constata que está frente a un movimiento eminentemente político y no de « reivindicación campesina » y, como conclusión, es en este cambio social cualitativo que él ve el peligro mayor para el sector empresarial : « nos damos cuenta de que el movimiento se dirige contra el funcionamiento de nuestro sector ». No hay condenación, sin embargo, sino una actitud conciliante pues se trata « de aceptar una realidad » (la precaria condición indígena), estudiarla, analizarla y buscar soluciones puesto que, « de ninguna manera podemos quedarnos con los brazos cruzados » ([24]). En apariencia menos inquieto, y menos explícito sobre este cambio cualitativo de lo campesino a lo indígena, y de lo indígena a lo político, el Presidente de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y del Oriente ([25]) deslinda responsabilidades por la suerte que el país ha deparado hasta aquí a los indígenas y declara que los empresarios agrícolas y ganaderos « quieren contribuir abiertamente a las soluciones de las lógicas y razonables necesidades básicas de nuestros compañeros y hermanos indígenas... » El viraje discursivo es de talla mayor : detrás quedan el lenguaje peyorativo y el discurso paternalista de los latifundistas de ayer, substituídos por el lenguaje de la comunidad de intereses y de la solidaridad rural.

Pero los empresarios agrícolas y ganaderos van todavía mas lejos : a través de un discurso agrario moderno, enuncian lo que será su estrategia en el contexto del nuevo modelo económico que poco a poco parece instalarse en el país. Esta estrategia rompe sin ambages con un pasado de defensa restringida de los intereses de la categoría empresarial de productores para transformarse en una estrategia de defensa « de todos los agricultores », incluídos los campesinos mestizos dispersos y los campesinos indígenas de las comunidades. Ella mira a « matar dos pájaros de un tiro », pues, en un sentido busca

---

(24) Ignacio Pérez Arteta, « El levantamiento indígena visto por los hacendados » en la publicación de ILDIS, citada.

(25) Simón Bustamante Cárdenas, « El levantamiento indígena : un nuevo actor en la década del 90 », in ILDIS, idem.

crear una identificación por « lo agrario » de todas las categorías de productores superando (al igual que los indígenas lo han venido haciendo en su propia lógica identitaria) ese obstáculo ante todo semántico que es « el campesino ». De cierta manera este proyecto opone una identidad otra a la identidad étnica, pues los empresarios ponen en marcha una mecánica de unificación identitaria, con futuras implicaciones organizacionales, que viene, en términos de los intereses de los movimientos étnicos a reemplazar el rol asumido en el pasado por las centrales sindicales campesinas. Nada mas ni nada menos ! Dicho mas precisamente, intentando erosionar el eje étnico en las polarizaciones sociales actualmente en curso, los empresarios agrícolas serranos buscan acumular fuerzas en un momento en que la nueva estrategia de desarrollo, priorizando los productores de exportación, localizados en gran parte en la Costa, y, debilitando los mecanismos estatales de los cuales se habían beneficiado ampliamente y por largo tiempo, los deja muy aislados en su vocación de productores para el mercado interno de alimentos.

Todo lo anterior sugiere un nuevo escenario, y en él toma cuerpo una de las mas importantes proposiciones empresariales : el Programa AGROS. Se trata de promover lo que ellos llaman las Unidades de acción gremial organizada (AGRO) definida como una « forma de acción voluntaria y de autogestión mancomunada entre propietarios de diferentes extensiones agrícolas integrantes de organizaciones agrarias de cualquier tipo dentro de una misma región o localización geográfica ». El enunciado hay que interpretarlo como un proyecto de acción complejo, que compromete voluntariamente y por primera vez en la historia al sector patronal agrícola, el cual, al mismo tiempo que asume los problemas del desarrollo rural de una nueva manera, diseña un nuevo esquema organizacional en los campos. Los objetivos de AGROS son definidos así : el pleno empleo rural (mirando la agricultura y otras actividades), promoción de la tecnologia, nivelación de los salarios del campo y de la ciudad, intervención diversificada en la comercialización de productos[e]; este último siendo el tema mas desarrollado y explicitado. Y, con razón !

La importancia acordada al tema de la comercialización es significativa por diversos motivos. Los empresaros proponen la aprobación de una ley de comercialización agropecuaria y agroindustrial, la creación del Instituto do Investigación de la Comercialización Agropecuaria, la creación de Cooperativas de Comercialización, la organización de la comercialización de insumos, productos de primera necesidad (por medio de « almacenes de expendio »), maqui-

naria, equipos y herramientas. La atención particular prestada a esta problemática se explica porque es aquí, precisamente, donde soluciones acertadas pueden beneficiar en mayor grado a los productores de alimentos para el mercado interno, incluidos los productores indígenas, que como es sabido son los productores que trabajan a pérdida en un intercambio de mercancias profundamente desigual entre campo serrano y ciudades (26). No por nada, los agricultores parecen dispuestos a enajenarse la amistad de los sectores mestizos de los pueblos a la búsqueda de una alianza con los campesinos indígenas : « es un error pensar que el patrono es el gran explotador. Es precisamente el mestizo quien generalmente lo trata mal... Quien lo explota es el mestizo, dueño de la cantina o del mercadeo, de tal manera que el indígena que se considera puro se mantiene a distancia de los mestizos » (27). He aquí otro viraje de alianzas, que viene a completar los contornos de un proyecto de rearticulación social en el campo lidereado por el sector empresarial y que convendría considerar como alternativo a los proyectos étnicos y sobretodo al proyecto político de la CONAIE. El guante está lanzado y el gran problema consiste en saber si la CONAIE y las otras organizaciones indígenas serán capaces de hacer frente al desafío, no sólo con firmeza, sino también, y sobretodo, con imaginación.

Es difícil discernir si el leadership indígena percibe que el terreno general de la lucha política está cambiando y que puede evolucionar rápidamente en el agro. No sería en ello un factor de menor importancia (en el supuesto de una aceleración de los procesos), la fragilidad de las estructuras de control social de que dispone el Estado en la Sierra, tal cual la demostración quedó hecha en 1990, obligándolo a « militarizar » propiamente el terreno durante varios meses y luego a imaginar una intervención « mas social », echando mano de los importantes recursos de que disponen las fuerzas armadas para venir con ayuda a las comunidades (28). Sin embargo,

---

(26) Ver de R. Santana, « Del mal negocio del ganado indígena » in Ecuador Debate, n° 1, dic. 1982 (Quito), y también « Pauvreté alimentaire et crise des productions indigènes dans les Andes Equatoriennes » del libro La question alimentaire en Amérique Latine (Mexique, Venezuela, Equateur, Pérou), ediciones del CNRS, 1990, Paris.

(27) Simón Bustamante Cárdenas, op. cit.

(28) Según informaciones de prensa, en enero de 1991 (ver KIPU, n° 16), los militares trabajaban en alrededor de 760 comunidades, aportando profesores, apoyando en problemas de salud (visitas de brigadas médicas), proporcionando alimentos, material didáctico para las escuelas, maquinaria para obras de infraestructura, así como transportando materiales de construcción.

esta intervención no podría constituir una solución duradera. Las Unidades de Acción Gremial Organizadas vendrían a dar el marco organizacional indispensable a un control social sobre espacios geográficos mas amplios que las explotaciones o comunidades, integrando conjuntos diversificados de agricultores.

Lo nuevo : el fondo de tierras para los indígenas.

Determinados de antemano por la consigna del Mandato, en dificultades para administrar eficazmente la diversidad de problemas presentados en el pliego, y bloqueados por la decisión del gobierno de no negociar sino sobre lo administrativo, los indígenas iban a concentrarse, y porqué no decirlo a enredarse, a lo largo de las tres primeras tandas de diálogo con el gobierno (de un total de cuatro realizadas antes de la ruptura definiva producida a fines de 1990) en los problemas de tierras. Determinada por su propia lógica, la CONAIE iba a dejar en segundo plano, o en suspenso, las discusiones referentes al tratamiento político de la etnicidad.

Pero aún sobre el tema de las tierras, los dirigentes indios iban a mostrar debilidad, pues empecinados en centrar las conversaciones en la solución de los conflictos entre comunidades y grandes explotaciones y sobre medidas para una mejor aplicación de la reforma agraria por el IERAC, se marginaron voluntariamente de las conversaciones sobre la otra proposición importante que nació al calor del conflicto, y cuyas implicaciones posibles no pueden pasar sin comentarios : la creación de un « Fondo » para la adquisición de tierras por los indígenas. La cuestión no es sin importancia para un alivio de la enorme presión demográfica en las altas tierras de los Andes, allí donde habita alrededor del 90 % de la población indígena del país, y donde se centra por lo mismo el mas elevado potencial de conflicto.

Sin embargo, había sido la propia CONAIE quien propuso en una de las primeras reuniones de diálogo con los representantes del gobierno la constitución de un fondo para compra de tierras que debería ser financiado con el 5 % de los ingresos petroleros. El gobierno aceptó en principio la idea, pero rechazó la fórmula de financiarlo, declarándose dispuesto a estudiar una solución por otros mecanismos e invitó a los indígenas a integrar una comisión ad-hoc, proposición que fué rechazada por éstos. El gobierno y la Iglesia Católica decidieron, a pesar de eso, integrar esfuerzos en la concretización de la iniciativa. De las negociaciones entre la Conferencia

Episcopal y la Junta Monetaria resultó la creación de un Fondo para adquisición de tierras por un montante de 10 millones de dólares, correspondientes a la conversión de la deuda externa ecuatoriana, dentro de un proyecto mayor de 28 millones de dólares (29). Los demás recursos serán invertidos en programas de comercialización, de aumento de la productividad y rentabilidad de las tierras así adquiridas. El proyecto global será administrado por el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio). Marginándose ella misma de las negociaciones, la CONAIE se excluía asimismo de toda posible participación en la gestión del « Fondo de tierras ».

Si, por ahora, la capacidad financiera del fondo para incrementar las propiedades agrícolas indígenas, puede parecer modesta en relación a las enormes necesidades reales o hipotéticas (no menos de 15 000 hectáreas podrían, sin embargo, ser adquiridas), lo cierto es que se ha creado un mecanismo original para mobilizar la propiedad inmueble y la organización indígena tendría que posicionarse frente a lo que va a significar necesariamente una dinamización del « mercado libre de las tierras » en la Sierra. Es cierto también que a partir de mayo de 1991 la CONAIE ha decidido volver sobre sus pasos y trabajar en colaboración con el FEPP, al menos en lo que tiene que ver con la concesión de crédito para la producción en las tierras adquiridas por las comunidades. Los empresarios agrícolas habían, por su parte, tomado posición desde el comienzo, criticando la iniciativa de la Iglesa Católica so pretexto de que por la vía de las ocupaciones de tierra y actos de amenaza se crearía una presión indebida sobre los propietarios, obligándolos a vender. Sin embargo, mas allá de este argumento, es bien evidente que los empresarios no podrían oponerse en pleno período de neo-liberalismo a una ampliación del mercado de tierras.

A partir de la realidad del « Fondo de tierras », qué política propia podría implementar la CONAIE, o cualquiera organización indígena en la Sierra ? Sus alternativas no son muchas.

— Una de ellas sería : trabajar por aumentar la capacidad financiera del Fondo o crear iniciativas que irían en el mismo sentido (apoyándose sobretodo en sus soportes internacionales), disminuyendo así el peso del sector empresarial en la Sierra y creando un espacio mas favorable para la producción y el intercambio de los productos indígenas, por el hecho de posicionarse en situación de casí monopolio de los productos de zonas templadas de altura.

---

(29) Es la Conferencia Episcopal, representando a la Iglesia, quien compra los bonos de la deuda externa al Estado.

— La otra : pasar alianzas con los empresarios agrícolas en el esquema AGROS. Esto supone la incentivación de múltiples empresas al interior del marco comunal integrando a los campesinos indios que por disponer de los medios suficientes entrarían en la categoría de agricultores « viables » produciendo para el mercado con beneficios económicos. El punto de vista productivista debería en tal caso ocupar el lugar de privilegio acordado hasta ahora a lo cultural y a lo social en las reivindicaciones. A título de complemento, la fracción « no viable » debería ser favorecida por iniciativas orientadas tanto a la diversificación de actividades al interior de los marcos comunales como a la conquista de contratos salariales modernos.

De cualquier manera, las organizaciones indígenas no pueden escapar en este nuevo contexto agrario en la Sierra, a un esfuerzo por la modernización agrícola, so pena de marginalizar todavía mas a las comunidades. Lo otro sería que, tratando de neutralizar la estrategia neo-liberal de los empresarios agrícolas las organizaciones terminen por neutralizarse ellas mismas y por retardar indefinidamente la modernización de las estructuras indígenas. Todo esto sugiere que se agota el ciclo donde la « reivindicación cultural » era la preocupación central de las comunidades y lo que conviene saber es si el desarrollo productivo, que parece inevitable para la sobrevivencia indígena, tendrá o no lugar en un marco jurídico-constitucional que salvaguarde la especificidad étnica.

¿ Estatutos de territorialidad o estatutos étnicos ?

Como bien se sabe, el contingente de los agricultores en las comunidades que pueden ser considerados « viables » desde el punto de vista del mercado no es grande y difícilmente lo que pudiera imaginarse como nuevas actividades a la escala comunal será solución para la gran mayoría restante. Los sectores de dinamización económica no podrían entonces conducir detrás de ellos, o ayudar a sosterner, los numerosos pobres del espacio comunal. Lo que significa prever que los problemas de emigración van a intensificarse y que los ya importantes contingentes étnicos « periféricos » (en relación al núcleo central de las comunidades) se incrementarán considerablemente. Para estas fracciones indígenas no existe solución agraria y la mejor prueba es que ellos no entraron en las diversas conversaciones con el gobierno y ni siquiera estuvieron en los 16 puntos. Es igualmente una prueba mas que la buena gestión de la etnicidad significa una apertura hacia otros campos que lo propiamente agrícola y que pasa en primer lugar por la macroeconomía : pero para intervenir sobre ésta se requiere

de la participación en las decisiones, posibilidad que depende a su vez de la intervención política en los órganos de la democracia. Es allí, y sólo allí, donde las alianzas con otros sectores urbanos o rurales adquiere un sentido pragmático y no sólo simbólico o contestatario.

En las negociaciones salidas del levantamiento, el tema propiamente político e institucional de la etnicidad quedó entonces postergado, y no tanto porque el gobierno asumió una posición de desconfianza frente a ese tipo de demanda sino porque la CONAIE ella misma creia poder administrarlo a partir de las tierras y lo que ha llamado « la territorialidad ». La proposición de autonomía de la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza-OPIP, introducida en el temario del diálogo con el gobierno a propósito de las tierras, es el mejor ejemplo : ella no es presentada como algo que significa en verdad una propuesta de transformación del Estado ecuatoriano, en este caso a partir de cuatro etnias amazónicas, sino como un caso de conflicto mas en la discusión sobre las tierras, como si se tratase simplemente de un cambio de escala en el tema de los títulos de propiedad. Se han sugerido dos interpretaciones para explicar tácticamente la iniciativa : un pretexto para romper el diálogo con el gobierno o una muestra de inocencia de la parte de los dirigentes. ¿ No sería mejor pensar que hubo allí el empleo de una táctica indígena tradicional de manejo de los conflictos por la vía de dos factores claves que son la sorpresa y el desvío ? Util en el pasado para asegurar la sobrevida, cuesta imaginar que ella sirva como trampolín eficaz para entrar en la modernidad de un juego político donde lo que cuenta es el manejo de alianzas, el debate de ideas, la comunicación y la información pública. ¿ Cuál podría ser su eficacia cuando la problemática planteada en el proyecto de la OPIP es, sin lugar a dudas, menos del resorte de una comisión de tierras que de una Asamblea Constituyente ?

El proyecto de la OPIP (30), con sus demandas de autogobierno,

---

(30) El proyecto fué presentado al presidente Borja como una proposición de « Acuerdo » entre los cuatro grupos indígenas allí representados y el gobierno. Ultima hora : prueba de lo que venimos diciendo, la prensa francesa señala que, en una medida espectacular cuyo corte electoralista parece evidente, este 13 de mayo de 1992 el gobierno ha decretado una atribución de títulos de propiedad por poco mas de 1 millón de hectáreas a cuatro etnias del norte del río Pastaza que reivindicaban con la OPIP, rechazando sin embargo, toda concesión sobre el plano de la autonomía política. La medida, cuya importancia de todas maneras es trascendental para las etnias Canelo-Quichua, Shiwiar, Záparo y Achuar, puede también ser interpretada como enfilada a debilitar las posiciones nacionalitarias de la CONAIE.

de substitución del régimen político-administrativo por autoridades indígenas (sobre un territorio que representa casi el 90 % de la provincia de Pastaza), de suspensión de los códigos legales ecuatorianos, de control de los recursos naturales amazónicos, de retiro de las fuerzas armadas ecuatorianas, y otros puntos mas, independientemente del rechazo tajante que recibió de parte del propio presidente Borja sugiere, sin embargo, contenidos que (mas allá de la cuestión de títulos de propiedad de las tierras) pueden ser negociados políticamente como alternativa autónoma de desarrollo étnico.

Otra cosa es cómo negociarlo, la manera de hacerlo viable. Otra cosa es, ante todo, situar el debate donde debe estar situado, es decir, todos los interlocutores deben posicionare al interior del Estado ecuatoriano. Esto supone el imperativo para la parte indígena de no confundir autonomía étnica y autodeterminación, puesto que las implicaciones políticas no son las mismas. Sobre este punto la confusión aparece evidente : cuando los líderes indígenas, son acusados públicamente, injustamente por cierto, por altos responsables del gobierno de querer desmembrar el Estado ecuatoriano, se justifican llegando a declarar que ellos no quieren en realidad la autonomía (31). No es, por otra parte, evidente que la confusión semántica inquiete a alguien en el Ecuador (32). En todo caso, esta confusión en sí misma grave, hace parte de los problemas teóricos-ideológicos implicados en la modernización política no resueltos por el liderazgo indígena, el cual sigue trabajando con nociones encontradas, contradictorias, salidas unas del fondo étnico identitario, otras del arsenal ideológico de los movimientos de liberación nacional, otras de diversas corrientes antropológicas, otras de la ideología « liberadora » de la Iglesia Católica, etc.

Imaginar el esquema de un plan de autonomía étnica centrado en la territorialidad no parece muy complicado en la región amazónica, como lo muestra el esquema de la OPIP — independientemente de las resistencias políticas que él pueda suscitar en su reivindicación — pero, por el contrario, las cosas en la Sierra no solamente son mas complicadas sino que, en algunos casos, son francamente intrincadas. Ello fundamentalmente porque el conti-

---

(31) Nos referimos en particular a la declaración publicada por el periódico Hoy (28-8-90) emanando de una Asamblea reuniendo dirigentes de Cotopaxi, Chimborazo, Bolivar Pastaza y Tungurahua, la cual entre otros puntos decidió « rechazar de acusación de que los indígenas quieren autonomía política y económica ».

(32) Si la confusión reina entre autonomia, autogestión y autoderminación, asi también sucede con los términos de indigenismo e indianismo, o de etnicismo y nationalismo.

nuum geográfico étnico, donde territorio y grupo étnico hacen una unidad identitaria, no es en la Sierra un caso de figura frecuente : la ruptura de continuidad espacial-étnica es la norma tratándose de las poblaciones de las comunidades (pueblos mestizos dominando periferias indias, grandes explotaciones separando comunidades, comunidades en las altas tierras y en las vertientes de los Andes, etc.) y la disparidad de situaciones socio-espaciales por causa de las migraciones diluye las fronteras territoriales. Esto sugiere que muchas posibles proposiciones de solución necesitan pasar por un proceso complicado de negociaciones que no puede hacerse completamente al margen de los marcos político-administrativos actuales, pero al mismo tiempo es claro que tal proceso no puede ser concebido sin la existencia de un marco constitucional y legal que lo autorice y lo favorezca a través de orientaciones y normas. Es por eso que la idea de avanzar por la vía constitucional puede ser considerada como mas promisoria que aquélla según la cual la autonomía étnica, al menos en un plazo prudencial, puede ser el producto de un « forcing » histórico.

¿ Romper el impasse por la vía de la democracia representativa ?

Lo anterior, en todo caso, corresponde a uno de los niveles de tratamiento de los problemas indígenas, aquél circunscrito a los grupos étnicos locales o a otros ocupando espacios regionales. Las soluciones políticas a este nivel están intimamente ligadas a la actividad política que los indios puedan desplegar en el plano nacional articulándose a las estructuras funcionales del sistema democrático (por omisión, esto quedó ampliamente demostrado a lo largo de las conversaciones gobierno-indígenas). Lo mismo durante el levantamiento que en la evolución posterior de la actividad reivindicativa lidereada por la CONAIE se observan, sin embargo signos que son inquietantes para el porvenir, que sugieren un escenario en el cual la etnicidad se instala en una suerte de « marginalidad democrática », responsabilidad, sin duda, de los partidos políticos y de las instituciones representativas pero también de la propia organización indígena. Dos problemas son preocupantes : el desafecto recíproco que se ha profundizado entre indios y partidos políticos y la negación de legitimidad al Congreso y a otras instituciones representativas por parte de los líderes indios. El peso de esta realidad es tan grande que morigera todo optimismo en cuanto a los efectos prácticos que podrían derivarse del caudal de simpatía de que gozan los indios en una parte de la opinión y,

por cierto, resta también perspectiva política a eso que se ha llamado la « etnificación ideólogica de la sociedad » ([33]).

El tema de los partidos políticos y su relación con la cuestión indígena lo hemos tratado anteriormente en varios trabajos destacando el desinterés ya histórico para incorporar en sus programas y en sus prácticas un tratamiento específico de la cuestión indígena, el « levantamiento » de 1990 ha servido para confirmar que esa actitud no ha variado, excepción hecha de alguna declaración tardía o de algún gesto puntual desprovisto de consecuencias. Esta vez el tema quedó públicamente al desnudo en la prensa nacional, llegando un periodista a exponerlo con toda crudeza de la manera siguiente : « El silencio de los partidos políticos frente al levantamiento indígena muestra hasta dónde llega su sorpresa. Han quedado enmudecidos ante un movimiento que los cuestiona por todos lados y los hace aparecer como inútiles », agregando que « los partidos son sólo espectadores de los procesos en los que se pone en cierto modo en juego (sic) el futuro de la sociedad » ([34]).

En efecto, la sóla iniciativa tomada meses después del levantamiento provino del Partido Socialista Ecuatoriano, bajo la forma de un proyecto de ley creando una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, el cual fué violentamente rechazado por los líderes indígenas de la CONAIE. Con firmeza estos últimos declararon que tal proyecto era una iniciativa unilateral, que no habia sido consultado con ninguna organización indígena, que su objetivo respondía a la necesidad « de crear una instancia burocrática de control y aplicación de las políticas desarrollistas del gobierno », que respondía a las mismas motivaciones que el anuncio del presidente Borja de crear el Consejo Nacional de Indígenas, y que en fin iba dirigida a una exclusión de la CONAIE de las decisiones referentes a los asuntos indígenas ([35]).

El clivaje entre indígenas y partidos se acentuó mas aún a propósito del comportamiento negativo de los bloques parlamentarios mayoritarios, los cuales rehusaron abrir un debate en el Congreso para tratar de la solicitud de amnistía para alrededor de mil dirigentes de base indígenas procesados en relación con los acontecimientos de junio de 1990. Ni la ocupación del Congreso Nacional

---

(33) El término ha sido empleado por A.C. Taylor, artículo citado.
(34) Citado por Ortiz Crespo, op. cit.
(35) El Comercio, Quito, 15-10-90.

por los indígenas (6), ni las gestiones de personalidades conciliantes, ni la mediación de la Iglesia Católica lograron que el Parlamento asumiera una posición constructiva frente a la gravedad de los problemas presentados. Que los indígenas hayan comido y dormido en la Sala de sesiones del Congreso Nacional, que para los líderes indígenas la institución parlamentaria no sea mas que « un pobre » Congreso, etc., todo eso no fué suficiente para sensibilizar a los representantes de los partidos en el Parlamento. Nada de extraño, por lo mismo, que a partir de este momento, los dirigentes de la CONAIE y dirigentes regionales y locales amenacen con impedir a los partidos políticos la entrada a las comunidades en vista de la campaña presidencial de 1992 (37).

Mas grave aún que el rechazo a los partidos del establishment, profundizando una actitud que tiene fundamentos ya antiguos, es una verdadera ruptura con la institución parlamentaria la que se opera esta vez en los espíritus indios. El riesgo es a la vez para la democracia ecuatoriana y para los indígenas, pues volviendo las espaldas al desprestigiado Congreso Nacional y postulando la creación de un « Parlamento Indio », organismo informal, concebido « como un instrumento alternativo para conseguir los objetivos que persigue » (38), la CONAIE corre el riesgo de consagrar por un buen tiempo la « marginalización democrática » de la población indígena. Por otro lado, el tercio de la población electoral del país estaría negándole al Congreso y a las otras instituciones representativas toda legitimidad. Es evidente que este tipo de escenario es, por paradoja, potencialmente explosivo o depresivo, y el riesgo para los indios de caer en una u otra alternativa sólo puede ser neutralizado por una búsqueda de nuevas formas de hacer la política. En lo que tiene que ver con la CONAIE, la cuestión crucial consiste en saber si será capaz de proseguir su lucha en un plano superior de participación política, en otros términos, si será capaz de abandonar las formas heredadas del sindicalismo de clase con los limitantes que han quedado en evidencia a partir del « levantamiento ».

Todo esto plantea la interrogación del porqué los líderes de la CONAIE no enfrentan el problema de crear una Confederación política-étnica, para hacer pesar en la vida de las instituciones democráticas ese 1/3 del electorado ? Por ahora este parece ser el

(36) Según la prensa, los manifestantes ocuparon la sala de sesiones del Congreso y allí comieron y durmieron.

(37) KIPU, nº 17, julio-diciembre 1991.

(38) Idem.

sólo camino para salir del impasse y precisamente los líderes indios se resisten a emprenderlo. Cuestión difícil de responder pues las motivaciones en juego son numerosas, y es difícil saber cuál es el peso específico de cada una : esas motivaciones van desde unas provistas de una elevada subjetividad (miedo de no « estar a la altura » ?, desconfianza entre los líderes ?, desconfianza entre los grupos ?, desconfianza entre líderes y bases ?) hasta otras de carga mucho mas social o de orden mas claramente ideológico-político (la larga coexistencia con los partidos de izquerda ? la « impregnación » marxista o pro-marxista ? la experiencia negativa de los indios en otros países ?). Se puede aventurar la hipótesis que el denominador común al cual convergen esos múltiples factores es el temor al fracaso, el fracaso en la gestión moderna de lo político, en lo que ha sido hasta aquí el monopolio de la sociedad blanco-mestiza. Para decirlo de otra manera, sería como el temor a lanzarse en una aventura sobre rutas sinuosas y mal conocidas. De cierta manera, es mas confortable trabajar con los hábitos adquiridos, seguir los caminos conocidos.

Como quiera que sea, como tela de fondo de este problema mayor de la CONAIE, está incontestablemente el tema que ha sido sistemáticamente evacuado por los dirigentes en los últimos años : la cuestión del pluralismo político. En los hechos la CONAIE es una convergencia de grupos plurales, pero esta convergencia no da nacimiento al pluralismo interno ni en las estructuras formales que se da la organización ni en la configuración de un proyecto pluralista de sociedad. Estas últimas calzan mal con la diversidad étnica : se tiene la impresión que los indígenas están constantemente a la observación del « escape » para abandonar las estructuras organizacionales ; como ya lo hemos dicho, las estructuras tienden al monolitismo, ellas tienden a substituirse al debate de ideas, y en definitiva a substituirse al movimiento mismo.

Un eventual viraje hacia el pluralismo obligaría a los líderes de la CONAIE a reconocer que su representación de los intereses étnicos es solamente parcial, la obligaría, por ejemplo, a compartir responsabilidades políticas con los líderes étnico-evangelistas, y con múltiples otras dirigencias de organizaciones de base, o inter-comunales, que obedecen a otras tantas orientaciones ideológicas. No otro puede ser el principio de base de toda Confederación político-étnica, el éxito dependiendo de la calidad de un programa político globalizador que tenga en cuenta los dos niveles en que se expresa en la realidad la nueva politicidad indígena, y por cierto, la puesta en

práctica de modalidades de funcionamiento adaptadas a la diversidad de situaciones étnicas locales o regionales.

Como lo sugeríamos al inicio de este texto, el levantamiento de junio de 1990 y la evolución posterior de los acontecimientos muestran que la disyuntiva de la CONAIE consiste, en avanzar hacia una verdadera « refundación » como movimiento político que participa en el sistema democrático representativo, o bien, en permanecer fiel a la herencia del sindicalismo de clase, con la seguridad de un desgaste político a mediano plazo, hipotecando así por un largo tiempo las posibilidades de progresión étnica.

RESUMEN. — La gran movilización indígena de junio de 1990 es analizada desde el punto de vista de la concepción estratégica y de la práctica política de los actores. La hipótesis es que el « levantamiento » puso en evidencia la debilidad de un movimiento que, siendo motivado por lo étnico lucha, sin embargo, con las armas del tradicional sindicalismo de clase, independientemente de un discurso de autonomía y de independencia política. No puede sorprender entonces que la enorme energía en la movilización, y luego en las negociaciones con el gobierno, no haya dado resultados significativos. En el período post-levantamiento, la dirigencia indígena procesa mal las exigencias pluralistas de una convergencia fundada en la diversidad étnica, al mismo tiempo que parece subestimar las transformaciones que se operan en el contexto nacional (cambio de alianzas promovido por la burgesía) e internacional (exigencia de un nuevo modelo de desarrollo). La rigidez ideológica de los líderes puede contribuir a una mayor marginalización indígena en la vida democrática, así como a una subestimación de las urgencias del desarrollo.

RÉSUMÉ. — Le soulèvement indien de juin 1990 est ici l'objet d'une analyse portant sur la conception stratégique et la pratique politique des acteurs. L'hypothèse de départ est la mise en évidence par cet événement de la faiblesse d'un mouvement à caractère ethnique qui lutte avec les armes d'un syndicalisme de classe traditionnel. Ainsi, le discours sur l'autonomie ethnique et sur l'indépendance politique du mouvement manque d'efficacité et l'échec des négociations avec le gouvernement en apporte la preuve. La période post-soulèvement est marquée, d'une part, par la difficulté des dirigeants indiens à gérer la double question de la nécessité d'une politique globalisante et du respect de la diversité des ethnies et, d'autre part, par la lenteur de la prise en compte des nouvelles donnes du contexte national (recherche de nouvelles alliances) et international (exigences du nouveau mode de développement). La rigidité idéologique du leadership indien risque fort d'accentuer la « marginalisation » démocratique des ethnies et de retarder les initiatives touchant au développement.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 189-205, Toulouse, 1992.

Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional

PAR

José Marimán

Centro de Estudios y Documentación Mapuche - Liwen - Temuco.



La instalación de un gobierno democrático crea un cuadro de garantías, de derechos y de libertades políticas más favorable para la movilización de los sectores sociales y el accionar político. Esto también es válido para los mapuche — en particular en cuanto a su movilización en torno a demandas y reivindicaciones específicas —, y en general para el desarrollo de un movimiento político de carácter étnico capaz de cuestionar la situación de dominación en que se encuentra el pueblo mapuche.

El gobierno ha manifestado la voluntad de aportar soluciones a los problemas que enfrentan las poblaciones indígenas del país. A diferencia del régimen anterior, se considera la participación de los sectores interesados mediante la creación de estructuras y mecanismos diversos. Pero la solución del « problema indígena » seguirá siendo abordada « por » y « desde » el Estado ; la participación

de los indígenas estará dada en el marco que el propio Estado define para ello (1).

Como siempre, la cuestión mapuche será tratada a través de una legislación indígena, naturalmente que « más justa » o por lo menos más adecuada que las precedentes, pero siempre a nivel del Estado central. Así también lo entiende la mayoría de las organizaciones mapuche e indígenas en general, para quienes se trata de obtener la legislación más favorable posible de acuerdo a sus propias concepciones de la situación.

Sin embargo, una legislación indígena, por muy avanzada que sea, no resolverá el problema de dominación y subordinación del pueblo mapuche al Estado-nación chileno. Cualquiera que sea su carácter, ésta no hará más que reproducir y reformular la dependencia con respecto a la sociedad dominante, aunque pueda resolver uno u otro aspecto o paliar algunos de sus efectos. Por el contrario, si consideramos el problema en función de la superación de las causas que le dan origen y en todos los terrenos en que se manifiesta, otra vía es posible, al menos en lo que se refiere a los mapuche. Esta pasa por la descentralización del Estado (tema de bastante actualidad últimamente) y por un Estatuto de Autonomía regional para la región en que se concentra la población mapuche.

LA CUESTIÓN MAPUCHE

1. *La cuestión mapuche, como « cuestión indígena », surge con la conquista chilena de la Araucanía.*

La conquista chilena de la Araucanía, entre 1862 y 1883, significó la incorporación política de la población mapuche al Estado chileno. Esta incorporación tuvo, como primer efecto, el de transformar a los mapuche en una *minoría étnica* al interior de la formación social chilena. Incorporación política compulsiva, ya que realizada a través del sometimiento militar, ella implicó, al perder el pueblo mapuche toda autonomía y al no serle reconocido ningún derecho político — ni cultural — específico en tanto que grupo étnico diferenciado del resto de la población nacional, la transformación de

---

(1) Ver el artículo de Alfonso Cayul *El indigenismo de la Concertación y la ley 17.729 : una comparación*, en *Revista Liwen*, nº 1, CEDM-Liwen, Temuco, Diciembre 1989-Enero 1990.

los mapuche en *minoría nacional oprimida* en el seno del Estado-nación chileno.

La ocupación y transformación de la Araucanía en territorio de colonización significó para los mapuche el saqueo de su ganado — hasta entonces base de la economía mapuche — y la expoliación de las mejores y mayor parte de sus tierras — proceso este último que se prosigue hasta hoy día. Esta expoliación material, con el consiguiente relegamiento a las clases más explotadas y sectores sociales marginales, hace de los mapuche un *pueblo colonizado ;* es decir expoliado materialmente, explotado, marginalizado y discriminado socialmente en tanto que grupo étnico. Como esta dominación colonial se da en el marco de un Estado-nación, en donde los mapuche tienen los mismos derechos individuales de cualquier ciudadano chileno, no es entonces una situación colonial clásica, sino que corresponde a una situación de *colonialismo interno.*

Con la ocupación de la Araucanía, los mapuche dejan entonces de ser un pueblo independiente para transformarse en una *minoría étnico-nacional oprimida y colonizada,* sometida a un sistema de dominación global en una situación de subordinación y dependencia con respecto al Estado-nación y a la sociedad dominante que se expresa en todos los ámbitos : político, económico, social, cultural e ideológico. Esta misma dependencia constituye, por su parte, uno de los principales mecanismos de reproducción y de perpetuación de la situación global de dominación y de marginalidad del grupo étnico.

La cuestión mapuche expresa entonces un tipo de contradicción — y, por lo tanto, de conflctio — particular al interior de la sociedad chilena. Como problemática étnica, ella es espécifica ; ella está ciertamente vinculada y en relación con otras problemáticas de la sociedad nacional, pero en ningún caso puede ser reducida ni subordinada a alguna de ellas.

Para el Estado, la solución del « problema indígena » — es decir, del problema que representa para el Estado-nación chileno una población colonizada, étnicamente diferenciada — será, obviamente, la « integración nacional » ; en otras palabras, la asimilación.

2. *Pueblo invadido, conquistado y colonizado, no ha habido descolonización de los mapuche*

La dominación política, con su corolario de medidas jurídicas a lo largo de estos cien años, desencadenó un proceso que, a través

de mecanismos económicos, sociales, culturales e ideológicos, ha llevado a los mapuche a una situación de marginalidad y de descomposición como grupo étnico. Las sucesivas « leyes indígenas » no han tenido otro objetivo que volver más eficaz la acción de estos mecanismos a fin de facilitar la asimilación y resolver así el « problema indígena. Hay que recordar, en ese sentido, que las « reducciones » fueron consideradas, cuando se dictó la ley de radicación, como una medida transitoria.

Sin embargo, estos mecanismos han funcionado de manera contradictoria. Por lo general han actuado favoreciendo la asimilación étnico-nacional, pero también han contribuido a bloquearla, e incluso, en ciertos casos, a reproducir una cultura y a reforzar una identidad mapuche.

Si desde la conquista de la Araucanía la voluntad y los esfuerzos asimiladores del Estado han sido constantes, los resultados no han sido sin embargo concluyentes. Confrontado a lógicas contradictorias — colonizar el territorio y asimilar la población mapuche —, el Estado no se dio en ese momento los medios de una política coherente. A fin de liberar tierras para la colonización debió proceder, luego de la « pacificación », a la concentración de una buena parte de la población mapuche en las reducciones, donde el grado de aislamiento geográfico iba a la par con el grado de aislamiento económico y social. De esta manera creó al mismo tiempo, sin proponerselo, las condiciones — concentración de la población y aislamiento cultural — para la reproducción de una cultura que seguirá siendo, a pesar de los cambios y transformaciones que experimentará como resultado de su contacto/subordinación con la sociedad dominante, una cultura específicamente mapuche.

La asimilación cultural se vio así bloqueada, pero a qué precio : el *arreduccionamiento* significó la transformación de los mapuche de ganaderos-agricultores libres en campesinos pobres, viviendo en una economía de subsistencia que los puso al margen de toda inserción económica y, par lo mismo, impidió su real integración social. La lengua y otros rasgos culturales, así como una organización social propia, la comunidad, lograron mantenerse en la sociedad mapuche reducccional, pero a costa del retraso económico, de la marginalidad social y del éxodo rural.

En efecto, la mala calidad de la tierra dejada a los mapuche, y parcelas demasiado pequeñas para permitir la rotación de los cultivos, han conducido al agotamiento de los suelos y a la erosión, sobre todo en la zona central de la Araucanía y en la parte occidental de la provincia de Malleco. Junto con la pérdida de la tierra

y el crecimiento demográfico, ello alimenta un éxodo rural cada vez mayor, y que afecta sobre todo a los jóvenes.

Este éxodo rural ha dado como resultado el desarrollo de núcleos cada vez más importantes de población mapuche urbana. De un punto de vista sociológico, la cuestión mapuche no se reduce hoy, por lo tanto, a un grupo étnico exclusivamente campesino. Junto al campesinado la población mapuche está repartida también en los centros urbanos, lo que representa una problemática específica dentro de problemática étnica global mapuche, y que se expresa a través de las problemáticas étnico-sociales particulares de los grupos sociales que la componen.

Pero los sectores que emigran a las ciudades no logran tampoco una mejor inserción económica ni una mayor integración social, dificultadas por el bajo nivel de escolaridad y la falta de calificación. Relegados a los sectores más explotados — o simplemente marginales —, los mapuche deben enfrentar, además, una discriminación racial, muchas veces solapada, pero con resultados bien reales y que no afecta solamente a los sectores inmigrantes de origen campesino. Pues si no se puede hablar de opresión abierta de los mapuche, ésta no es, sin embargo, menos eficaz : es el propio individuo que termina por rechazar, « espontáneamente » en apariencia, su patrimonio cultural para conformarse mejor al modelo propuesto/impuesto por la sociedad dominante.

Un rasgo común a todas las minorías étnicas sometidas a una situación de discriminación y de marginalización social y económica es su dificultad para retener sus sectores más formados, de por sí ya bastante escasos. Los pocos individuos que han conseguido una preparación que les permite una mejor inserción económica o al menos una integración social más favorable, tratan de apartarse definitivamente de su grupo étnico de origen, donde el patrimonio cultural les parece asociado a la miseria y marginación que conocieron cuando niños, y a la discriminación a la que están expuestos incluso en sus mejores condiciones actuales. Ahora bien, ningún grupo social, y en particular ningún grupo étnico oprimido, está en condiciones de modificar su situación si no puede contar con los sectores que han logrado una mejor formación, y que están por lo tanto en condiciones de romper la dependencia técnico-intelectual estructural con respecto al grupo dominante.

3. *Las condiciones que permitieron a la cultura mapuche sobrevivir luego de la conquista chilena ya no existen o están en crisis.*

A través de las usurpaciones, las ventas y los « *arrendamientos* », la colonización del territorio mapuche se prosigue. Ciertas zonas

que tenían una población exclusiva o al menos mayoritariamente mapuche se encuentran progresivamente colonizadas por chilenos; en contrapartida, se encuentran cada vez más mapuche en las ciudades y fuera de la región, en donde su condición minoritaria se acentúa, pero esta vez agravada por la dispersión y el aislamiento sociocultural.

En efecto, el éxodo rural es también migración regional, pues se deja el campo, pero cada vez más la región, para ir a Santiago. Junto con la pérdida de la tierra, la región se vacía de su población mapuche, tendiendo a desaparecer así el espacio territorial en el cual los mapuche se desarrollaron históricamente como pueblo libre e independiente, y en el cual pudieron reproducir su cultura incluso después de la « pacificación ». Poco a poco, los mapuche se van transformando en minoría en su propia tierra.

Por otra parte, las rutas y las escuelas han roto el aislamiento geográfico y cultural : sólo quedan la pobreza y la marginalidad con que iban asociados. Si en un primer momento la lengua y la cultura mapuche fueron excluídas de toda posición de poder y relegadas en esos reductos periféricos que constituyen las reducciones, son hoy esos propios reductos que son tocados por la lógica de la evolución económica — ayudada por medidas políticas — y dislocados desde el interior. En este contexto, un repliegue en la cultura tradicional no es más que una ilusión. Cultura de pobreza y marginalidad, la recuperación y recreación de la cultura mapuche no puede hacerse tratando de conservarla intacta, ni como una mera expresión folklórica, carente de contenido, sino sólo enriqueciéndola : una cultura mapuche que no sea marginalizada, ya no será la misma cultura mapuche actual.

La ciudad tampoco ofrece un espacio para el desarrollo de la cultura mapuche. Los mapuche que dejan el campo no enseñan la lengua a sus hijos, pues en la ciudad ésta ya no tiene ninguna utilidad social. Así, la lengua se pierde en el medio urbano desde la segunda generación. Relegada al ámbito rural y doméstico, ella sobrevive aún en el campo, pero ¿ por cuánto tiempo todavía ? Incluso allí el mantenimiento de la lengua es, muchas veces, considerado un obstáculo para la integración social, razón por la cual los padres no enseñan el *mapudungun* a sus hijos, considerando que es preferible la salida de un getto sociológico al mantenimiento de una personalidad cultural fácilmente asimilable al estancamiento y que podría, además, constituir una fuente suplementaria de discriminación.

En esas condiciones, la enseñanza del *mapudungun* en la escuela

o cualquier otra medida del mismo tipo tampoco podrían nada si la lengua no dispone de su lugar — todo su lugar, y el más valorizante posible — en el funcionamiento de la sociedad regional. Pero, sobre todo, es necesario que los propios mapuche tengan la voluntad de defender su patrimonio cultural : ello sólo ocurrirá si la conservación y desarrollo de la lengua van relacionados con la promoción social y el desarrollo económico del grupo étnico. La cultura y la lengua mapuche sólo podrán reproducirse y desarrollarse sobre una base regional — incluyendo, por lo tanto, los centros urbanos —, y asociadas a todas las demás condiciones que permitan el desarrollo integral de la etnia.

EL MOVIMIENTO MAPUCHE

El movimiento mapuche, como expresión de una acción organizada del grupo étnico al interior de la sociedad chilena surge, por lo tanto, después de la ocupación de la Araucanía, durante las primeras décadas del presente siglo. En él se han expresado posiciones diversas, desde aquéllas que han privilegiado las tesis asimilacionistas e integracionistas hasta las culturalistas e indianistas.

En lo orgánico, el tipo de organización mapuche más característico ha sido la organización gremial de carácter étnico, campesinista y basada en las comunidades, que se presenta como representativa del pueblo mapuche, o al menos aspira a serlo. Junto a ella, se han desarrollado organizaciones de frente (estudiantes, mujeres) . profesionales (profesores, etc.) ; económicas (en particular cooperativas) ; asociaciones culturales, artísticas, sociales u otras ; y sociedades especializadas (las « instituciones »).

La organización étnico-gremial mapuche se caracteriza, en lo estructural, por surgir al favor de un ciclo de movilización mapuche y en torno a una problemática puntual. Incapaz de acumular fuerzas más allá de la coyuntura, desaparece cuando termina el ciclo de movilización que le dio origen. La crisis actual de las organizaciones mapuche surgidas en el período de la dictadura no hace más que expresar el agotamiento del ciclo de movilización y organización mapuche abierto en 1978.

En lo estratégico, ella se ha caracterizado por una política reformista que ha buscado resolver la miseria material y la marginalidad social sin superar la situación de colonialismo interno que le da origen, por tratar de resistir a la política asimilacionista del Estado-nación chileno sin superar, mediante la obtención de derechos polí-

ticos específicos en tanto que minoría étnica, la condición de minoría nacional oprimida del pueblo mapuche. Las organizaciones étnico-gremiales mapuche se han limitado a actuar como grupos de presión, buscando la mediación de las instituciones estato-nacionales — en particular partidos e iglesias — en la perspectiva de que intercedan ante el Estado a fin de obtener medidas en favor del grupo étnico, sobre todo a través de una legislación indígena protectora.

En lo político, las organizaciones mapuche se han caracterizado por su dependencia y subordinación política e ideológica con respecto a la sociedad dominante — dependencia que se inscribe, en última instancia, dentro de la dependencia global del grupo étnico mapuche con respecto al Estado-nación chileno —, delegando la conducción de las luchas mapuche en los partidos chilenos, en el entendido de que deben ser ellos los que busquen las soluciones a los problemas de la etnia. Junto con llevar a que sean los partidos chilenos quienes definan las políticas de las organizaciones mapuche, en función de los intereses de los grupos que representan y de sus prioridades y opciones políticas nacionales, ello ha bloqueado toda posibilidad de definir un proyecto político propio, susceptible de permitir una acumulación de fuerzas más allá de la coyuntura.

Un ejemplo ilustrativo reciente lo constituye el caso de Ad Mapu. Durante algunos años única organización mapuche bajo la dictadura, Ad Mapu surgió para organizar una respuesta mapuche a la aplicación del decreto ley 2568, alcanzando un desarrollo no despreciable y una capacidad de movilización y convocatoria considerables, sobre todo si se considera las condiciones de represión que debió enfrentar. Sectores importantes del pueblo mapuche reconocieron en ella su organización representativa ; de ella nacieron, una tras otra, las diversas organizaciones que hoy existen.

Típica organización gremial politizada, sus opciones políticas siempre estuvieron determinadas por las correlaciones de fuerza y las alianzas que se expresaban en su dirección. Si en sus orígenes se expresaba en ella todo el arco opositor nacional — incluso la Iglesia Católica —, Ad Mapu se transforma, luego de sucesivos quiebres, en la expresión de diversos partidos de izquierda — los que determinan la composición de la dirección y definen las orientaciones de la organización en función de sus políticas y alianzas nacionales —, para terminar, finalmente, hegemonizada en la actualidad ya prácticamente sin contrapeso por el Partido Comunista.

Su falta de independencia política e ideológica en relación a los referentes políticos chilenos, y la consiguiente ausencia de proyecto político propio, terminaron hipotecando definitivamente toda posi-

bilidad para Ad Mapu de convertirse en un instrumento de acumulación de fuerza mapuche. Sus intentos por definir un « Proyecto Histórico del Pueblo Mapuche », manteniendo al mismo tiempo esta dependencia, fue une contradicción que nunca logró superar: a pesar de los plazos bastante precisos fijados en el III Congreso de 1983 — seis meses — para que la Directiva Nacional elaborara un documento al respecto, hoy día nadie sabe aún en qué podría consistir tal proyecto.

Las demás organizaciones surgidas posteriormente reproducirán, por lo general, esta dependencia, aunque en relación a otros referentes. Así por ejemplo Nehuen Mapu, quien se definía en sus orígenes como una organización « independiente », « pluralista » y « unitaria », termina siendo, rápidamente, la expresión política mapuche de la Democracia Cristiana.

La dependencia política e ideológica mapuche se expresa también a nivel del compromiso político individual. Ella ha significado, a través de la militancia en los partidos chilenos, una dispersión constante de los cuadros mejor formados, quienes no sólo se restan así a una acción política propia de su pueblo, sino que, frecuentemente, se transforman en agentes de los partidos estato-nacionales en el manejo del movimiento mapuche.

Aunque en menor medida, los efectos de la dependencia política han repercutido también en las otras formas de acción organizada mapuche, particularmente en algunas instituciones. Sin embargo, otras instituciones se han destacado, en contrapartida, por una labor cuyos alcances son, sin duda, considerables. Tal es el caso de la Sociedad Lonko Kilapan, en Temuco, cuya capacidad de intervención a nivel de la base campesina — así como también en otros sectores — es incluso mayor que la de muchas organizaciones, y donde su trabajo ha tenido indudablemente un efecto positivo, tanto a nivel del apoyo técnico como del reforzamiento de la organización mapuche en las comunidades. En el mismo sentido, una organización sin pretensiones de representatividad política, como Folilche Aflaiai, en Santiago, ha demostrado tener, a través de una acción dinámica y perseverante de defensa de la cultura mapuche, un impacto y una presencia real considerables, aunque fundamentalmente en un medio donde la cultura no tiene ninguna posibilidad de reproducirse.

No se trata, por cierto, de negarse a toda relación con las fuerzas políticas nacionales, ni de aislarse en una actitud de repliegue en el grupo étnico. Este, a fin de cuentas, está de todas maneras inserto en la sociedad chilena, y participa de lo que es la problemática nacional. Pretender ignorarlo sería un idealismo cuyo único

resultado sería la impotencia y la marginalidad política. Pero si los acuerdos con partidos nacionales son necesarios, la experiencia prueba que la iniciativa y conducción de la lucha por los derechos de la etnia no pueden ser dejadas a éstos, sino que deben ser asumidas esencialmente por fuerzas nacionalitarias (2). Todo partido estato-nacional es, en definitiva, una instancia de poder del Estado-nación, y encarna y es portador, en mayor o menor grado, de la ideología nacional dominante: junto con el centralismo, el nacionalismo chileno encuentra defensores tanto a derecha como a izquierda. El ignorarlo ha sido otra forma de idealismo, que ha llevado a las mayores desilusiones.

Un caso aparte lo constituye el Partido de la Tierra y la Identidad (PTI), quien surge con el objetivo de constituir una fuerza política indígena autónoma de los referentes políticos chilenos. Pero si bien su independencia política e ideológica comporta sin duda un avance, su reivindicación del indianismo constituye un retroceso. Esto no tan sólo por lo confuso de tal ideología, construída sobre la base de mistificaciones y discursos estereotipados, sino sobre todo porque, a través de esto, el PTI se define como partido indio y no como partido mapuche. Ahora bien, el indio es una categoría social supra-étnica, que designa a la población aborigen colonizada, y no una categoría étnico-cultural (3). No existe un pueblo indio, ni una cultura india, ni una lengua india, pero sí un pueblo, una cultura y una lengua mapuche. En este aspecto, el indianismo contribuye a entorpecer el reforzamiento de la identidad étnica mapuche, fundamento de la capacidad de movilización de la etnia.

---

(2) Empleamos el concepto de « nacionalitario » en el sentido que le da Maxime Rodinson. Para este autor, este neologismo tiene la ventaja de no suggerir una relación con la nación — en su acepción restrictiva moderna de Estado-nación — y por lo tanto con su ideología, el nacionalismo, sino que se refiere a lo que comúnmente se denomina nacionalidades, grupos étnico-nacionales o simplemente etnias. En este sentido, es un adjetivo de nacionalidad (entendido el concepto como equivalente al de etnia) tal como « nacional » lo es de nación. Para Rodinson, un movimiento nacionalitario se distingue por la reivindicación « *de derechos que permiten a la comunidad en cuestión proseguir su propia vida, particular e independiente en un grado restringido (autonomía más o menos amplia) o total (independencia en el sentido exacto), tener sus propias instituciones, un desarrollo de sus típicos elementos culturales: costumbre, religión, lengua* ». Maxime Rodinson, *Sobre la teoría marxista de la nación* (1958), Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.

(3) Ver Guillermo Bonfil, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, Sobretiro de Anales de Antropología, volumen IX, México, 1972.

Por ahora, en el actual marco político, las diversas organizaciones mapuche tienen como interlocutor a un Estado « negociador », susceptible de dar cabida a demandas que no son forzosamente contradictorias con lo que son las propias concepciones de los equipos gobernantes para resolver el « problema indígena ». En esa medida, la nueva situación política es, sin duda, favorable para que estos grupos continúen haciendo sus apuestas en dirección a la política superestructural (participación, por ejemplo, en el Consejo Especial propuesto por la Concertación por la Democracia), sin que puedan, mediante esa estrategia, acumular la fuerza necesaria para, al menos, negociar eficazmente. Al contrario, su actual carencia de base de apoyo — como lo reflejan los resultados de las elecciones parlamentarias — los vuelve extremadamente frágiles frente al poder, dependiendo más su participación de la buena voluntad del gobierno que de su representatividad real. Sus posibilidades de incidir en la definición de las políticas estatales hacia los grupos indígenas son, por lo mismo, bastante reducidas.

LA AUTONOMIA REGIONAL

Si bien el problema mapuche es una cuestión nacional, puesto que se da en el marco del Estado-nación chileno, su solución sólo puede darse en un marco regional, allí donde está concentrada — en su territorio histórico — la población mapuche.

Ninguna legislación indígena es susceptible de crear, a nivel de un Estado centralizado, las condiciones de plena igualdad para las poblaciones indígenas con la población chilena. Estas sólo pueden ser aseguradas a nivel de los territorios de concentración y presencia histórica de cada etnia — y no en el territorio nacional en su conjunto — y mediante estatutos de autonomía regional que garanticen allí. políticamente, los derechos específicos, en tanto que minoría nacional, de cada grupo étnico. En lugar de una legislación indígena, es necesario entonces que el Estado reconozca constitucionalmente el carácter pluriétnico del país, así como el reconocimiento y la garantía constitucional del derecho de los pueblos indígenas, hoy colonizados y dominados, a la autonomía (4).

---

(4) « *La autonomía que concede un estado a una minoría nacional consiste justamente en reconocerla como un sujeto de derecho colectivo, distinto de los individuos que lo componen.* [...] *Lo autonomía, como la conciben los movimientos de liberación nacional, designa efecticamente la situación parti-*

La autonomía, como proyecto de liberación del pueblo mapuche, no se limita entonces a la reivindicación de una simple autonomía cultural, sin base territorial ni derechos políticos : ella es una *autonomía territorial política del pueblo mapuche.*

Desde un punto de vista histórico, la autonomía responde a la conquista de la Araucanía y a la incorporación política de los mapuche al Estado-nación chileno. Como proyecto de liberación, la autonomía mapuche es una respuesta global a una situación de dominación global. La autonomía representa la superación de la condición de minoría nacional oprimida y de pueblo colonizado ; ella se encuentra, en esa medida, en oposición absoluta a la asimilación étnico-nacional buscada históricamente por el Estado-nación chileno como medio para resolver la cuestión mapuche.

La autonomía territorial política del pueblo mapuche significa un Estatuto de Autonomía regional que garantice políticamente, en un espacio territorial, todas las condiciones políticas, económico-materiales, sociales, culturales e ideológicas para el pleno desarrollo de la etnia y su cultura (5).

---

cular de una nación o de un fragmento de nación, que, sin poseer una independencia absoluta, goza sin embargo de la facultad de administrar sus asuntos interiores según sus propias leyes. Esta autonomía es la contrapartida de la centralización ; no está, como en el federalismo, integrada en un sistema más complejo. Reivindicando la autonomía respecto a un estado centralizado, una minoría nacional no trata, pues, de remodelar ese estado en su conjunto, según un modelo federalista, sino de obtener un estatuto de excepción que ponga en práctica determinadas técnicas del federalismo [...] *Jurídicamente, la autonomía se relaciona con cuatro elementos esenciales : a) La autoafirmación, que significa que una colectividad tiene el derecho de ser reconocida solamente desde el momento que ella misma se anuncia existente, lo que implica que los titulares de derecho a la autonomía no pueden designarse por cualquier poder central, sino por los propios interesados ; b) La autodefinición, complemento indispensable de la autoafirmación, que significa que una colectividad tiene no solamente el derecho a afirmarse, sino el de definirse a sí misma en sus propias fronteras* [...] *; c) La autoorganización, otro elemento de la autonomía que consiste en reconocer a la colectividad autónoma el derecho a elaborar por sí misma su propio estatuto, en el cuadro de la constitución del Estado ; d) La autogestión, verdadero final de la autonomía consistente en el poder de gobernarse y administrarse libremente en el marco de los estatutos constitucionales que se han dado.* » Pierre Maugué, *Contra el Estado-nación,* Ediciones de la Torre, Madrid, 1981, pp. 94-96.

---

(5) « *Ciertamente los derechos anhelados por las etnias son ante todo culturales, pero únicamente podrán ser efectivos en la medida en que estén apoyados por unos derechos políticos y unos derechos económicos. La falacia del pensamiento liberal y de ciertas ideologías llamadas « socialistas » estriba en dejar que se crea que los primeros pueden ser válidamente satisfechos y*

La autonomía territorial mapuche, es decir, el derecho a un territorio donde poder existir como pueblo y desarrollar su cultura, es la primera condición para una autonomía mapuche. Esta Región Autónoma debe tener como base territorial, en consideración de la concentración de población mapuche en lo que fue el espacio histórico de vida independiente mapuche hasta la conquista chilena, a la actual región de la Araucanía, más algunas zonas adyacentes. Es allí y no a nivel nacional que el pueblo mapuche puede recrear su cultura y desarrollarse como pueblo. El pueblo mapuche tiene un derecho histórico sobre este territorio — base material de su existencia histórica — que sólo le ha sido usurpado por la violencia y la fuerza de la conquista militar. El Estatuto de Autonomía regional debe reconocer ese derecho, en particular en lo referente a la posesión de la tierra y recursos naturales, íntimamente ligados a la existencia de la etnia mapuche y su cultura (6).

La autonomía política regional deberá expresarse a través de una Asamblea Regional, elegida democráticamente por toda la población de la región mediante un sistema proporcional integral que garantice la representación de todos los sectores de la sociedad regional y con poderes reales sobre todos los aspectos que conciernen directamente a la región, y por un Gobierno Regional emanado de dicha Asamblea.

Un Estatuto de Autonomía regional debe tomar en cuenta la realidad pluriétnica de la región. La autonomía mapuche, como pro-

---

ejercidos sin que lo sean los segundos y los terceros; es decir, que las superestructuras culturales puedan ser desarrolladas independientemente de las infraestructuras económicas. Porque no se trata de aparcar las etnias dentro de reservas, de petrificar su comportamiento o de restaurar sus costumbres pasadas, sino de permitir que cada población sea dueña de sí misma y de su destino. O sea, poder elegir la dirección y el ritmo de su evolución, poner en práctica a su manera y en su beneficio las riquezas de su suelo, crear sus propias instituciones. El contenido cultural de esta libertad, de estas necesarias extenciones es fundamental, las implicaciones políticas son evidentes, pero las consecuencias económicas no pueden ser olvidadas sin representar una estafa moral y material; la vida espiritual y social de cualquier pueblo tiene como base la producción y, en consecuencia, su relación con el medio natural que le es propio, con su tierra.» Roland Breton, *Las etnias*, Oikos-Tau, Barcelona, 1983, pp. 141, 143.

---

(6) «*La exención territorial es la condición previa para el disfrute de los otros derechos y la mejor garantía de supervivencia. Después del reconocimiento del territorio propio, la entera libertad de potenciarlo no puede ser impugnada sin abrir el camino a todas las alienaciones. La autonomía y la autodeterminación — es decir, literalmente, la capacidad de gobernarse y de tomar decisiones por sí mismo — perderían su sentido sin el dominio de la tierra.*» Roland Breton, *Las etnias*, pp. 143-144.

yecto político, no está dirigida contra la población chilena, en tanto que tal, de la región. Al contrario, un Estatuto de Autonomía regional debe ir en beneficio del conjunto de la población, permitiendo un desarrollo regional más armónico y en función de los intereses de la población local. Hasta la fecha, el centralismo del Estado no ha hecho más que penalizar y distorsionar el desarrollo regional. La autonomía regional no puede ser sino una autonomía regional pluriétnica de una región mapuche, con derechos garantizados para todos los grupos que componen la población regional.

Pero el carácter mapuche de la región debe quedar claramente establecido. Cuando decimos que este Estatuto de Autonomía regional debe garantizar todas las condiciones para el pleno desarrollo de la etnia y su cultura, esto significa derechos para el pueblo mapuche sin los cuales una autonomía regional no tendría mayor sentido. Estos derechos deben traducirse en disposiciones que deben ser parte integrante del propio Estatuto de Autonomía regional.

Estas disposiciones deben garantizar al pueblo mapuche, en primer lugar, el derecho a los recursos naturales, en particular la tierra, mediante la creación de mecanismos que permitan la devolución masiva de tierras expoliadas a partir de la conquista chilena ; a la preservación del medio ecológico ; a los beneficios de su explotación ; a vivir y poder trabajar en la región, reglamentándose a efectos de incitar y dar prioridad a la contratación local — incluso la de los mapuche emigrados o nacidos fuera de la región — y evitar la emigración ; a la protección del mercado ; a la lengua, mediante la oficialización regional — al mismo título que el castellano — del *mapudungun* — lengua propia del pueblo mapuche y de la región —, de su utilización en los medios de difusión de masa y de su incorporación al sistema educacional regional mediante una educación bilingüe intercultural.

Es por eso que, para el pueblo mapuche, no se trata solamente de la obtención de una autonomía regional. Podría darse perfectamente la situación de una región con una Asamblea y Gobierno regionales, en el marco de un Estado democrático y descentralizado, sin que la situación de dominación y colonización del pueblo mapuche sea resuelta. Lo importante es que, más allá de la autonomía regional, el Estatuto de Autonomía garantice estos derechos históricos y el carácter mapuche de la región. Sólo en este caso podría hablarse realmente de autonomía territorial política del pueblo mapuche.

El problema mapuche es por lo tanto político, pero no en el sentido que deba ser solucionado « por » el Estado o « desde » el Estado, con políticas « para » los mapuche o incluso « con » los mapuche, sino *por* los propios mapuche. Ello implica una estrategia de acumulación de fuerza propia a través de la construcción de una fuerza nacionalitaria autonomista, política e ideológicamente independiente de los referentes chilenos.

Como proyecto político de emancipación étnica, la autonomía debe involucrar, en función de sus propias problemáticas étnico-sociales específicas y mediante el reforzamiento de la identidad étnica y del desarrollo de una conciencia nacionalitaria, al conjunto de los sectores sociales que componen el pueblo mapuche. Debe responder, por ende, tanto a las aspiraciones de la base campesina como de los sectores urbanos (trabajadores, estudiantes y profesionales). Ello constituye la única garantía de una real acumulación de fuerza, tanto cuantitativa como cualitativa.

La autonomía regional no se limita a la democratización del Estado, ni mucho menos es una simple regionalización. La regionalización es funcional a las necesidades de descentralización administrativa del Estado ; no significa necesariamente una transferencia de poderes del Estado a la región, ni menos la consideración de las particularidades étnicas regionales. Pero, por otra parte, la autonomía regional implica la democratización y la descentralización del Estado. Más aún, la autonomía regional significa una profundización de la democracia, puesto que acerca los niveles de toma de decisión a los ciudadanos, permitiendo, de ese modo, una participación política más efectiva.

La democratización de las comunas, con las atribuciones que ya tienen en la actualidad, puede hacer de ellas un verdadero instrumento de poder local (7). Junto con una Asamblea Regional — aunque ésta tuviese, en el contexto de una regionalización, poderes limitados —, proporcionarían el marco para la reivindicación autonomista y serían un terreno para la acumulación de fuerzas. Es la acumulación de fuerzas en la región lo que permitirá negociar más eficazmente con el Estado. Ganar posiciones en las comunas y en los poderes regionales de las zonas mapuche es más importante que tener uno o dos diputados en el Congreso Nacional, si éstos no están respaldados por una real fuerza a nivel local.

---

(7) Ver al respecto el artículo de Vicente Espinoza, Alfredo Rodríguez y Alex Rosenfeld, *Poder local, pobladores y democracia*, en *Proposiciones*, n° 2, Santiago, 1986.

No se trata de desconocer la historia. El pueblo mapuche fue incorporado por la fuerza de las armas al Estado chileno, perdiendo su independencia con la conquista de la Araucanía, y no podemos ignorar esa realidad. Pero al igual que la superación de 16 años de dictadura mediante la construcción de una sociedad democrática no puede hacerse sino sobre la base de la realidad dejada por el régimen militar — lo cual impide hablar de una simple vuelta al pasado —, para los mapuche se trata de superar más de un siglo de dominación y colonización, de miseria, discriminación, marginalidad y negación de nuestra identidad en nuestra propia tierra.

Para los autonomistas mapuche no se trata solamente de la construcción de un Estado democrático, sino que del cuestionamiento de toda una tradición de Estado centralista y asimilacionista. Cuando el objetivo declarado del gobierno actual y de todas las fuerzas que han luchado contra la dictadura militar es la construcción de una sociedad democrática, es necesario recordar que, en un país pluriétnico como Chile, esta sociedad democrática sólo será verdaderamente pluralista en la medida que acepte esta diversidad. Esto significa el reconocimiento a cada etnia del país de un derecho igual a existir como pueblo, con su propia lengua, cultura y organización social.



RESUMEN. — La pacificación de la Araucanía, y la política oficial que le sigue, al concentrar la población Mapuche en « reducciones », aislándola desde el punto de vista geográfico y marginándola económica y socialmente, fomentó al interior del contexto de dominación la reproducción de una cultura específicamente Mapuche. Esta es la fuente de la movilización identitaria actual, de la cual participan también las fracciones migrantes. La reivindicación de la « autonomía territorial política del pueblo Mapuche », no es algo fácil de conquistar, pero se puede concebir su viabilidad al interior de un Estatuto de Autonomía Regional, que vendría a inscribirse en la dinámica de la política actual de descentralización y regionalización. El perfil « negociador » que adopta el Estado en este período democrático es visto como un elemento favorable.

RÉSUMÉ. — En concentrant la population Mapuche dans des « reducciones », en l'isolant du point de vue géographique et en la marginalisant économiquement et socialement, la « pacification » de l'Araucanie et la politique officielle qui s'est installée, ont favorisé, sans le vouloir, la reproduction d'une culture spécifiquement Mapuche. Celle-ci est à la base de la mobilisation identitaire actuelle, à laquelle ne sont pas étrangères les fractions migrantes de la population. La conquête de l'« autonomie politico-territoriale du peuple Mapuche » ne s'avère pas une entreprise facile, mais il est possible de la faire avancer dans le cadre d'un « Statut d'Autonomie Régionale » qui viendrait s'inscrire dans la mouvance officielle de régionalisation et de décentralisation. Le contexte semble favorable, vu le profil « négociateur » qu'adopte l'Etat dans cette étape démocratique.



C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 207-223, Toulouse, 1992.

VARIÉTÉS

A propos de littérature náhuatl...

Décidément, en cette année de commémoration du Cinquième Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes, les Amérindiens font parler d'eux et leur parole, présente ou passée, est sur toutes les lèvres et sous toutes les plumes. C'est une très bonne chose. Nos lecteurs se souviendront sans doute qu'il y a quelque temps, l'an dernier, lors de notre numéro 57 consacré au Brésil, nous avons publié dans la section *Comptes rendus*, pp. 198-212, une revue critique du livre d'Amos Segala, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones,* paru à Mexico en 1990, et que cet examen critique était dû à la plume de Miguel León-Portilla. Bien qu'il n'existe pas de droit de réponse en matière de publications scientifiques, même dans les disciplines qui participent des sciences de l'homme et de la société (où les disputes pourraient être interminables et tonitruantes), et sans souhaiter le moins du monde voir s'installer une polémique, nous avons cru que les deux textes qui suivent pouvaient trouver leur place dans nos pages. Surtout dans un numéro de notre revue consacré aux Amérindiens et à leur présence, active et sensible, dans la conjoncture du Cinquième Centenaire. Cela leur prouverait, si besoin était (mais ils ne le savent que trop), que l'étude de leur expression littéraire passée est délicate, que les efforts considérables menés depuis déjà longtemps et de façon si remarquable à Mexico, mais aussi ailleurs, aux Etats-Unis et en Europe, sont loin d'avoir tout résolu, que les armes de la philologie moderne, de l'ethnolinguistique et de l'ethno-

histoire sont encore imparfaites, et que leurs textes précolombiens et coloniaux suscitent aujourd'hui des débats passionnés. Si seulement ces pages pouvaient insuffler aux nombreux chercheurs qui travaillent sur la littérature en langue nahuatl à travers le monde des ardeurs renouvelées pour fouiller archives et dépôts et pour procurer tous les textes qui nous manquent encore...

Georges BAUDOT.

LA LITERATURA NÁHUATL ¿ UN COTO PRIVADO ?

(Respuesta del Dr. Amos Segala al Dr. Miguel León-Portilla)

Quizás algún lector de la reseña que el Doctor Miguel León-Portilla ha dedicado a mi libro, *Historia de la literatura náhuatl* (1), se haya sorprendido por la inaudita violencia de su prosa y por sus apreciaciones, sobre mi trabajo, desde luego, pero también sobre la Universidad de París y algunas Instituciones culturales de su país que cometieron la grave indelicadeza de opinar de manera opuesta a la suya.

El único que no se ha sorprendido de tal furia soy yo, porque sabía de antemano que las reacciones del Dr. León Portilla frente a mi libro, por sus argumentos, debían ser de tal naturaleza. Confieso que aun así, el resultado ha excedido mis peores previsiones (2).

En efecto, a pesar de mis grandes precauciones oratorias y de mis reconocimientos a su magisterio (3), el sentido mismo de las preguntas que estimé oportuno suscitar con respecto a la textología náhuatl, conduce a respuestas que contradicen radicalmente el canon establecido en la obra de este Maestro. A la postre su silenciosa anuencia a mis tesis habría descalificado el sentido mismo de todas sus investigaciones. *Inde irae.* Añádase en descargo del autor de tan rabiosa stroncatura, que mi libro no ha sido solamente

---

(1) Amos Segala, *Histoire de la littérature nahuatl (sources, identités, représentations)*, Roma, Bulzoni Editore, 1989; *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, traducido del francés por Mónica Mansour, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

(2) Curiosamente el Dr León Portilla, en carta del 7-12-1989, agradeciendo el envío de mi libro, me escribía entre otras amabilidades: « creo que ha realizado usted una interesante síntesis y por ello lo felicito ».

(3) El Dr León Portilla se extraña en su filípica de que varias veces le haya reconocido los méritos científicos — notables — que son los suyos. Mi aprecio y respeto hacia su obra es antiguo. Tiene hasta una fecha precisa de nacimiento: el año 1961, cuando en París, Octavio Paz me indicó la publicación de la *Visión de los vencidos*, a la cual hice inmediatamente incluir en una colección de literatura latinoamericana que dirigía entonces en la Editorial Silva de Milán, donde se publicaría también por esas fechas, *América en la historia* de Leopoldo Zea y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

publicado en francés, sino también traducido al español en su mismísimo país (4), y que están por salir las traducciones al inglés y al portugués. Como se vé, el incendio se propaga y era necesario recurrir a medidas extremas de intimidación y descrédito, acordes con el interés suscitado (5).

No es de extrañar entonces que, en lugar de contestar a los verdaderos problemas planteados en mi libro, el Dr. León Portilla prefiera enumerar lagunas, errores, fallas de orden técnico y lingüístico, utilizando una técnica muy común en las ejecuciones académicas de los profesores universitarios « ancien régime » (6).

Por todas estas razones, he decidido que no discutiré sus alegatos. Más bien me dedicaré a resumir nuestras diferencias, porque si es allí donde se originan las verdaderas razones de sus excesos verbales, es también allí donde me parece útil concentrar la discusión.

En mi libro, antes de discutir los problemas de interpretación literaria y de textología, me preocupé por recordar, a grandes rasgos, la formación y las características de la cultura azteca, a la luz de las últimas investigaciones que han logrado hacer resaltar mejor la síntesis operada por las capas rectoras del Pueblo del Sol y el lugar preciso que ocupaba, dentro de la ciudad tenochca, la palabra y su ejercicio.

En efecto, los interrogantes que enumeraré a continuación, encuentran su respuesta, no solamente en un examen literario de los textos disponibles, sino también en la constante consideración de las características históricas reales del universo azteca y del lugar específico que ocupaba la palabra en su seno. Las tesis del Dr. León Portilla y las mías difieren en puntos muy importantes. Aquí citaré solamente los siguientes, que son representativos de nuestros enfoques :

1) ¿ Cuál es la antigüedad real de los *Cantares mexicanos* y de los *Romances de los Señores de la Nueva España ?*, es decir ¿ se trata efectivamente de textos auténtica e integralmente precolom-

---

(4) También la publicación del primer capítulo de mi libro en *Cuadernos Americanos*, símbolo y monumento de la mexicanidad, debe de haberle alarmado y obligado a responder.

(5) Es significativo que su reseña en *Cuadernos Americanos*, esté firmada por « Miguel León Portilla, Embajador de México ante la Unesco », como si no se tratara de una respuesta entre académicos, sino de la expresión de un Oficial del Estado, delante de un crimen de *lesae majestatis*.

(6)) Desde luego agradezco las numerosas incorrecciones tipográficas que el Dr León Portilla ha detectado en la composición de mis libros. Utilizaré su trabajo en las próximas ediciones y en las traducciones en curso.

binos, o bien de textos que, aun conservando modalidades estilísticas e ideológicas pre-contacto, resultan ya un producto del mestizaje cultural que se produjo a raíz de la Conquista ?

2) ¿ Quiénes son los autores de estos Cantares ? ¿ Podemos atribuir algunos de ellos a figuras históricas bien determinadas, como por ejemplo algunos Tlahtoani de Tenochtitlán y de Tezcoco ?

3) ¿ Son estos Cantares expresión de una capa de la sociedad azteca que empezaba a interrogarse sobre puntos esenciales de su teología y de su ética oficial ? ¿ Esta problemática es, de alguna manera, una encarnación, *sub specie poetica,* de una supuesta dicotomía cultural entre sus componentes tolteca y chichimeca ?

4) ¿ Cuáles son los instrumentos textuales y técnicos que hoy nos permiten optar por una u otra solución hermenéutica ?

El Dr. León Portilla ha dado ya respuestas terminantes a estas preguntas, desde su primer libro sobre la filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes, hasta sus últimas publicaciones. Para él, los textos mencionados constituyen la transcripción fiel de la producción literaria de los antiguos mexicanos, recogida *ex ore* nativos. Sus autores, identificados y repertoriados por él, pertenecen a una categoría de sabios que, instalada prácticamente en los mismos palacios de los Tlahtoani y en los Calmecac, habría constituido una corporación — los Tlamatinimeh — que conceptualizó una oposición argumentada a la ideología oficial.

El Dr. León Portilla apoya sus afirmaciones en textos y traducciones de las más variadas procedencias, y ha construido, a lo largo de su prolífica producción crítica, toda una teoría de la civilización literaria azteca, basada en una supuesta dialéctica conflictiva entre los ideales y rituales del sacrificio humano y las dimensiones existenciales estéticas teorizadas por los Tlamatinimeh, que bien resume el *Diálogo de Flor y Canto,* traducido en uno de sus libros más famosos (7).

Esta tesis, que se ha transformado en una especie de *consensus* académico generalizado, se basa en textos y traducciones hábilmente seleccionados y estilizados. Sin embargo, confrontada con la globalidad de los manuscritos y con los problemas que se refieren a fechas de recopilación y modalidades de transcripción, plantea algu-

---

(7) Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* México, 1961, pp. 128-136.

nas dificultades que trataré de resumir para el lector de estas notas :

A) sabemos que los textos de los *Cantares Mexicanos* y de los *Romances* han sido recogidos por asistentes y colaboradores de Sahagún (probablemente Antonio Valeriano), y que el fraile franciscano los conocía muy bien porque utilizó sus recursos técnicos, métricos y lingüísticos en algunas de sus obras personales ([8]). Por esto, es significativo que Sahagún, después de haber autorizado e inspirado esta recopilación, no la haya normalmente incorporado en su obra magna, como lo hizo con otros ejemplos literarios que citó con abundancia, como en el caso de los 89 *Huehuehtlahtolli,* cuyo texto transcribió en varios libros del *Codex Florentino* y otros manuscritos, como ejemplos de la retórica y de la literatura náhuatl ([9]).

El motivo de esta omisión es que Sahagún, y en general todos los etnógrafos españoles del Siglo XVI, recopilaron y transmitieron en sus obras, solamente lo que consideraban como auténticamente precolombino. Si Sahagún hubiese juzgado así las composiciones de estos dos manuscritos, las habría citado con la misma amplitud, en los capítulos donde justamente habla de los cantos, de los cantores y de las circunstancias y modalidades de esta actividad social tan importante y que ocupa varios apartados de su obra ([10]).

Más aún : si los autores de estos cantos hubieran sido efectivamente los personajes históricos a los cuales el Dr. León Portilla atribuye esa paternidad, y que intervienen — a mi parecer — únicamente como *dramatis personae* en las recopilaciones mencionadas, esta autoría habría sido, no solamente recordada, sino también reivindicada por toda la historiografía franciscana, cuyo respeto, simpatía y comprensión hacia la cultura indígena, habría recibido un elemento de confirmación sumamente precioso. No veo ninguna razón válida que pudiera justificar esta omisión.

B) Sahagún enumera, por otra parte, todas las categorías de canto, y sus contenidos y rituales, que solían considerarse como

(8) Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodía Christiana y Sermonario,* en lengua mexicana, México, Pedro Orchartre, 1583.

(9) 60 arengas aparecen reproducidas en los 43 capítulos del livro VI de este Codex, una arenga aparece en el libro I, 2 en los *Primeros Memoriales* y 26 en otras secciones de los *Códices Matritenses.*

(10) El que ha recogido y comentado varios textos sahaguntinos sobre ese tema es Alfredo López Austin en su *Educación México,* México, 1981 (pp. 52-71).

repertorio y producción literaria de los aztecas (11). Ahora bien, las subdivisiones temáticas y estilísticas de los *Cantares*, tal como aparecen en los dos manuscritos mencionados, presentan categorías nuevas con respeto a las tradiciones recogidas por Sahagún y la escuela franciscana (12).

Estas precisiones podrían parecer de una importancia filológica y erudita menor. Sin embargo, son ellas las que, por el contrario, autorizan y determinan la apreciación del mensaje que los cantos vehiculizan.

En 1949, el Padre Garibay estableció una equivalencia de las expresiones náhuatl *xochitl* y *cuicatl* con los términos « canto » y « arte ». Esta opción fundamentó una traducción de los Cantares, según equivalencias lingüísticas aceptables, pero no exclusivas (13).

De acuerdo con estas orientaciones, los Cantares parecen repetir, en una serie de variaciones obsesivas, que el destino del hombre está sometido a las leyes imprevisibles y destructoras del universo, que los dioses tratan a todos los mortales con igual indiferencia y escarnio, que el hombre puede prevenir los cataclismos cíclicos del cosmos con la ofrenda del divino licor y que el único refugio consolador son los cantos, que constituyen una realidad de orden estético imperecedero y de importancia social primordial.

Para el Dr. León Portilla, estas elegías llenas de angustia e incertidumbre, formuladas en los círculos en los que se componían los Cantares, es decir, el Palacio Real y los Calmecac, y atribuibles a monarcas cuya trayectoria histórica conocemos bastante bien, serían testimonio de un cuestionamiento y de una rebelión contra la ideología oficial (14).

---

(11) *Codex Florentinus*, libro IV, hoja 182 y libro VIII, hoja 29v/30r.

(12) Estas categorías son los :
— Yaocuicatl, cuauhcuicatl, ocelocuicatl ;
— xopancuicatl, xochicuicatl ;
— icnocuicatl ;
— cuecuechcuicatl, ahuilcuicatl.

Es notable que estas categorías aparezcan mencionadas *únicamente* en los dos manuscritos citados y nunca en las obras de los etnógrafos, como Durán, Motolinía, y Sahagún, que se ocuparon ampliamente del tema, tal y como se presentaba en la realidad precortesiana, objeto de sus indagaciones.

(13) El Dr Miguel León Portilla sostiene que esta interpretación es legítima, única e históricamente aceptada por toda la tradición textual y figurativa (!) mesoamericana. Sin embargo solamente desde el padre Garibay, ha sido presentada como canon hermenéutico monosemántico.

(14) Miguel León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, 1961 ; *Literatura del México antiguo*, Caracas, 1968 ; *Toltecayotl, Aspectos de la cultura nahuatl*, México, 1983.

Aun aceptando la traducción tradicional de *xochitl* y *cuicatl* sostenida por Garibay y Miguel León Portilla, la ideología que vehiculizan los *Cantares* no nos parece, de ninguna manera, expresión de una disconformidad, porque no expresa conceptos diferentes de los que estructuraban las arengas que pronunciaban, en las más solemnes ocasiones del Estado, reyes y dignitarios de la sociedad azteca. La reciente edición de López Austin del Codex Florentino nos da amplia prueba de ello ([15]).

La inverosimilitud histórica de las tesis de León Portilla radica en el hecho de que parece sumamente improbable que en una organización tan estricta de la sociedad, como era la del México precortesiano, donde la expresión literaria estaba codificada y controlada en sus más mínimas variaciones (hasta el punto de que un error del cantor podía causar su muerte) se pudieran formular poemas en contradicción con la ideología oficial y, más aún, que estos poemas fueran obra subversiva de los mismos detentores y de los garantes de la ortodoxia.

La interpretación del Dr. León Portilla lo ha llevado a proponer la existencia de una corporación de sabios, de cortes principescas, de personajes hamléticos, que habrían formulado, en medio del triunfalismo azteca, las dudas y los cuestionamientos más radicales.

Pero no es necesario recurrir a centros emisores heterodoxos, ni imaginar la existencia de disidentes ilustres como el propio rey Nezahualcoyotl, (quien, en este esquema esquizofrénico sería, de día, el rey-sacerdote que sacrificaba millares de víctimas en las ceremonias del Templo Mayor y, de noche, el que proclama sus dudas metafísicas acerca de los principios cardinales de la religión que él mismo encarnaba) ([16]). La sociedad azteca, tan admirablemente organizada y tan dura, había encontrado modalidades suasorias muy eficaces que lograban convencer al común de los mortales de que su destino incomprensible era compartido por los reyes y los más altos personajes del Estado. Es ésta una de las razones por las cuales el cantor pone en boca de los personajes más conocidos de la historia azteca estas expresiones de perplejidad y desesperación,

---

(15) Me refiero no solamente a la monumental y relativamente poco accesible edición crítica del Códice publicada por Dibble y Anderson (13 vol., Santa Fe, 1950-1982), sino a la reciente edición de la parte en español del manuscrito, cuidada por Alfredo López Austin, Alianza Editorial, 1989.

(16) Son de meditar a este propósito las reservas prudentes pero claras de Benjamin Keen : *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, 1984 (edición original en inglés, 1971) y de David Carrasco en *Quetzalcoatl and the Irony of the Empire*, Chicago, 1982.

así como esto ocurría, en perfecta homología, en las arengas de los *Huehuehtlahtolli* que pronunciaban los reyes y los principales en las más solemnes y emblemáticas ocasiones de la vida social.

Hay más : el sistema de transmisión de los Cantares se efectuaba a través de una memorización constantemente mantenida y severamente controlada, con lo que parecía increíble que, en el seno mismo de los centros ideológicos oficiales se pudieran formular composiciones ajenas, o antitéticas, al ethos oficial. El contenido y los canales de transmisión de los Cantares son argumentos irreversibles para sostener su perfecta ortodoxia.

La lectura de los poemas que propone el Dr. Miguel León Portilla se apoya también en una supuesta dicotomía entre la herencia cultural tolteca y chichimeca, de la cual los aztecas han sido los receptores orgullosos y sistemáticos. Pero este punto de la historia ha sido ya suficientemente aclarado y matizado, como para que estos componentes de la cultura azteca sigan considerándose contradictorios, en lugar de complementarios (17).

Todas estas puntualizaciones no serían suficientes para poner en tela de juicio las afirmaciones del Dr. León Portilla si no tuviéramos un último y definitivo elemento que contribuye a su rechazo. Este elemento es el manuscrito mismo de los Cantares, donde figuran detalles y precisiones que desmienten las tesis del maestro mexicano. Estos elementos son :

1) La atribución de algunos cantos a autores y personajes de la segunda mitad del siglo XVI (18).

2) Las alusiones claras a situaciones y acontecimientos posteriores a la Conquista (19).

---

(17) Véanse los libros ya célebres de Nigel Davies : *The Toltec Heritage*, Oklahoma, 1980 y de Christian Duverger : *L'origine des Aztèques*, Paris, 1984.

(18) Las notas *contextuales* que acompañan algunos *cantares* autorizan ya sea optar por la autoría del cantor mencionado en el manuscrito, ya sea descartarla (ambigüedad entre la noción de creador y de intérprete). De todas formas, la intervención/recreación de éste (o éstos)es clara e implica una matización prudente en lo que concierne el carácter y la procedencia precolombinos de los *cantares*.

(19) Numerosas e ideológicamente importantes son las alusiones a las circunstancias méxica post-contacto. Algunas veces, estas circunstancias están al centro mismo del *cantar* (como en el número 68) donde los acontecimientos de 1519/21 constituyen el tema mismo de la más larga composición de la recopilación, en los cantos 15 y 66 donde se evocan el asedio y el fin de Tenochtitlan, en el canto 60 donde se recuerda la muerte por ahorcamiento de Cuauhtemoc y en las cantos 15, 17 y 67 donde el cantor tenochca profiere amenazas veladas en contra de Tlaxcala y Acolhuacan por su alianza con los Españoles.

A pesar de sus méritos, la edición de Garibay de la poesía náhuatl (1963-1965) nos había dejado a todos insatisfechos. En lugar de ofrecer el manuscrito en su integralidad y en su secuencia, Garibay optó por hacer algunas agrupaciones temáticas y supresiones textuales, que excluían toda referencia a la realidad del siglo XVI y fragmentaban composiciones muy largas, en una serie de *haîku* destextualizados, donde el lector no podía ni sabía orientarse.

Añádase a esto que las traducciones, tanto las de Garibay como las posteriores de León Portilla, han sido siempre traducciones en verso libre, mientras que el texto de los manuscritos comporta una organización discursiva — todavía sujeta a investigaciones — que presenta « unidades de expresión » que no aparecen en absoluto en esas traducciones (20).

Las soluciones propuestas por Garibay y León Portilla han sido, durante mucho tiempo, las únicas que nos han sido ofrecidas. Sin embargo, recientes trabajos de López Austin, de Dibble y Anderson, han empezado a arrojar luces inquietantes sobre las equivalencias semánticas, establecidas por El Dr. León Portilla (21).

En 1985, un investigador norteamericano, John Bierhost, nos ha proporcionado la posibilidad técnica de apreciar lo que dicen exactamente los manuscritos y, por ende, juzgar mejor los trabajos del Dr. Miguel León Portilla (22). Mérito innegable de aquel investigador es el de habernos preparado una edición crítica completa del manuscrito, proponiendo una historia y una interpretación del mismo, en estrecha relación con el de los *Romances*. Las tesis — novedosas — de Bierhost seducen tal y como nos han seducido las de León Portilla. Para este investigador, *xochitl y cuicatl* no son sinónimos de « arte » y de « canto », sino de « guerrero », de « rey muerto », de « rey que aparece », y los cantos son ceremonias de invocación que tienen como finalidad la de llamar del más allá a príncipes y reyes del glorioso pasado azteca, para rememorar antiguas batallas ganadas o librar nuevas, que invariable-

---

(20) El Dr León Portilla admitió los peligros de falsificación de este tipo de traducciones (que son las que él siempre practicó) en un texto publicado en su revista *Estudios de cultura náhuatl*, 16, pp. 13 à 108, con el título de « Cuicatl y Tlahtolli » que cito en mi libro p. 109 (edición original).

(21) Alfredo López Austin en su libro *Cuerpo humano e ideología*, México, 1980, enumeró una serie de muy graves reparos a algunas traducciones de términos fundamentales de la cosmovisión azteca que minan las mismas bases lingüísticas de las teorías del maestro mexicano. El caso de López Austin, por el rigor y los conocimientos linguísticos que posee, es, sin lugar a dudas, la más grave hipoteca formulada hasta la fecha contra las doctrinas de Miguel León Portilla.

(22)) John Bierhorst, « *Cantares mexicanos* » : *Songs of the Aztecs*. Translated from the nahuatl, with an Introduction and Commentary, Standford, 1985.

mente concluyen con la victoria de los mexicas. De esta forma, los Cantares no serían, según este autor, expresiones literarias, sino verdaderas manifestaciones de resistencia, que el cantor y la asistencia entonan y bailan para combatir y modificar, aunque sea metafóricamente, la triste situación histórica posterior a la Conquista.

Tiene razón el Dr. León Portilla cuando dice que la resistencia cultural de la cual los *Cantares* serían ilustración no tiene ningún antecedente registrado por historiadores y etnógrafos. Pero lo mismo podría decirse de sus teorías acerca de los Tlamatinimeh de las cortes principescas, donde supuestamente creaban sus composiciones los autores, cuyas biografías literarias se ha empeñado él en darnos.

Sin embargo, lo que es útil en la obra de Bierhost, es que por primera vez en la historia de este manuscrito, tenemos una posibilidad de referencia textual completa y correcta, y la comunidad científica internacional tiene acceso a uno de los documentos más importantes de la cultura azteca y puede finalmente apreciar integralmente sus modalidades expresivas y sus contenidos. A la vista de este esfuerzo, las tesis del Dr. León Portilla ya no son sostenibles, y no porque tengamos que aceptar las de Bierhost, sino porque el manuscrito dice otras cosas que las que el maestro mexicano había teorizado.

Quise detenerme en ofrecer al lector los elementos verdaderos del debate entre las tesis tradicionales del Dr. León Portilla y las que plantea el estado actual de la textología náhuatl. El gran servicio que podría ofrecernos este maestro sería el de poner a nuestra disposición *su edición crítica* de los manuscritos citados, donde todos los problemas planteados y las dudas sobre la antigüedad de los cantos y la importancia de las interpolaciones novo-hispánicas quedarían aclarados. No puedo dejar de expresar aquí mi sorpresa de que tal cometido no se haya todavía realizado ya que, al fin y al cabo, no se trata de manuscritos inmensos y los filólogos y lingüistas mexicanos nos han acostumbrado ya a ediciones de clásicos griegos y latinos, muy complejas y de gran extensión. Quizás este trabajo habría revelado la fragilidad textual de las tesis del Dr. León Portilla y destruido así una construcción laboriosa y creativamente conceptualizada. No se le puede exigir que organice su propio suicidio intelectual (23).

---

(23) Los dos manuscritos aludidos son importantes, no por su amplitud sino por sus dificultades linguísticas y su contenido. El primero *(Cantares)*

Las razones que me impulsaron a escribir este libro no son las que pretende el Dr. León Portilla, sino el afán por que algunos de los testimonios más importantes del legado de la civilización azteca tuvieran el mismo tratamiento que el ofrecido a documentos comparables, que en otros países y en otras culturas reciben atención y esfuerzos acordes con su importancia histórica. Por otra parte, me autorizo la conciencia de que toda especulación crítica, toda exégesis no pueden ejercerse legítimamente sino a partir de textos fiables y completos, accesibles y discutibles por los especialistas y los simples lectores, como me lo enseñaron mis profesores de Filología clásica y el ejercicio actual de mis responsabilidades al frente de la Colección Archivos.

La organización de la respuesta del Dr. León Portilla es una muestra, no del deseo de debatir, sino de suprimir toda opinión que no coincida con su *corpus* doctrinal. Esta propensión suya es tan célebre en los círculos de esta disciplina, que casi nadie se ha atrevido a desmontar mecanismos tan cuidadosamente organizados, a pesar de su evidente inverosimilitud.

El Dr. León Portilla considera la literatura náhuatl como un territorio suyo, donde no acepta sino loas y adhesiones. Cuando, a raíz de la preparación de mi libro, propuse a la Unesco (24) un programa de recopilación de los manuscritos dispersos, al conocer su designación como Delegado de México ante la Organización, decidí retirar el contrato que se me había ofrecido, a sabiendas de que esto lo habría ofuscado, o bien se habría encauzado según métodos y opciones metodológicas conformes a sus doctrinas.

---

se compone de 85 fojas (recto y verso) que presentan en cada página un promedio de 35 a 40 líneas, el segundo (Romances) se compone de 42 fojas (falta la 33) por un total de 1 680 líneas.

---

(24) En la nota 1 de la p. 20 de mi libro (edición original), hago referencia al hecho que las ideas que allí expongo (necesidad de un censo y de una recopilación de todos los manuscritos náhuatl dispersos en las bibliotecas del mundo entero) había sido finalmente acatada por la UNESCO y que esta decisión tenía como antecedente (científico y no administrativo) un proyecto similar que había presentado en 1985 a la Organización. *El Embajador Miguel León Portilla afirma que esta información es falsa.* Me es fácil replicar que este proyecto había sido objeto del contrato nº 700 716 6 que recibí el 22 de diciembre de 1986 y que emanaba de la Sección del Patrimonio no físico y de la División de los Estudios y de la Difusión de las Culturas de la UNESCO. Tal inexactitud amén de ser insultante es alarmante por proceder del Delegado de México ante la UNESCO (sobre un asunto UNESCO). Este « detalle », junto con las imprecisiones que conciernen la Universidad de París dan una muestra de la fiabilidad y de los fundamentos de sus críticas.

En lo que respecta a mis conocimientos directos del náhuatl y al uso que hago de las traducciones del Padre Garibay o del Dr. León Portilla (cuyas autoridades siempre cito), afirmaré que no se necesitan los conocimientos que este último ostenta, para el tipo de planteamientos que hago y que su desprecio es bien selectivo, ya que no recuerdo le haya dirigido una consideración de este tipo al Dr. José Luis Martínez, cuando éste escribió y publicó su famoso libro sobre Nezahualcoyotl, donde no necesitó de conocimientos lingüísticos profundos para presentar y discutir sus tesis sobre el rey tezcocano ([25]).

Una última observación : la literatura náhuatl es una disciplina estudiada poco y mal, tanto en México como en el extranjero, cuando constituye uno de los monumentos más importantes y reveladores de la especificidad mexicana y del mestizaje indoamericano.

El estilo intelectual que pone de manifiesto el Dr. León Portilla no parece obedecer solamente a sus hábitos sino constituir también un verdadero atentado, cuya violencia seguirá alejando, a propios y ajenos, de temas tan celosamente custodiados por él.

---

(25)) José Luis Martínez, *Nezahualcoyotl. Vida y obra.* México, 1972.

A MODO DE COMENTARIO

por Miguel LEÓN-PORTILLA

Veo que el doctor Amos Segala reconoce que le he enumerado « lagunas, errores, fallas de orden técnico y lingüístico... ».

No voy a entrar en una polémica. Tampoco me ocuparé de las que describe como « nuestras diferencias » en la interpretación y « textología ». Sigue él lo sostenido por John Bierhorst en su edición de los *Cantares mexicanos,* acerca del cual afirma que « nos ha proporcionado la posibilidad técnica de apreciar lo que dicen realmente los manuscritos... » Varios especialistas en la lengua y literatura nahuas como Frances Karttunen, Karen Dakin, Bernardo Ortiz de Montellano, John Lockhart y yo mismo hemos mostrado lo infundado de lo que el mismo Bierhorst describe en su Introducción como « no más que el resultado de una teoria » y « mucho de lo que está en ella es novela », entre otras cosas su hipótesis de que se trata de meros *ghost songs,* cantos para hacer venir a los espíritus de los señores y guerreros antiguos.

Los lectores pueden ver en mis trabajos los argumentos en que sustento mis afirmaciones correlacionando testimonios arqueológicos e históricos. Como lo he mostrado en mi último libro, *Literaturas Indígenas de México* (Mapfre-América, Madrid, 1991), existe una continuidad mesoamericana de muchos siglos en su visión del mundo, sistemas calendáricos, etcétera, que integra un rico tejido de cuya trama y urdimbre, a pesar de la dramática confrontación de la Conquista, perduraron y perduran hasta hoy no pocas manifestaciones, entre ellas precisamente algunas de su expresión literaria.

Dice el doctor Segala que yo he dado « respuestas terminantes » a numerosas preguntas. No las he dado porque no las hay. He continuado las líneas de investigación emprendidas por maestros como Eduard Seler, Manuel Gamio, Angel Maria Garibay y Alfonso Caso para sólo citar a algunos. En mis trabajos me reconozco discípulo de ellos y otros más.

Respecto de la que Segala llama mi « inverosimilitud histórica » acerca de que en una sociedad tan estricta como la del México antiguo se pudieran expresar poemas disidentes de la ideología oficial, pienso — y los textos lo prueban — que siempre es posible manifestar preocupaciones metafísicas. No hace falta que yo imagine, como lo pretende Segala, « un esquema esquizofrénico donde Nezahualcóyotl sería, de día, el rey-sacerdote sacrificador... y, de noche, el que proclama sus dudas metafísicas ». No vale la pena defender aquí la existencia de un sentimiento y un saber metafísicos en el México anterior a la Conquista. Los textos nahuas hablan por sí mismos.

Para mí es deplorable lo que sostiene el doctor Segala acerca de Angel María Garibay, pionero insigne en estos estudios, del que dice que, al ocuparse del manuscrito de *Cantares mexicanos,* « optó por hacer algunas agrupaciones temáticas y supresiones textuales que excluían toda referencia a la realidad del siglo XVI y fragmentaban composiciones muy largas en una serie de haiku destextualizados donde el lector no podía ni sabía orientarse ». ¿ No ha leido en forma completa el doctor Segala la *Historia de la literatura náhuatl* de Garibay, en la que dedica el segundo volumen al estudio de la expresión en náhuatl del período colonial, que abarca, entre otras muchas cosas, poemas del manuscrito de *Cantares mexicanos ?*

Añadiré que justamente estamos preparando en la Universidad Nacional una edición crítica del contenido de todo el volumen en que se hallan los *Cantares mexicanos,* en la que colabora una decena de investigadores mexicanos y extranjeros. Espero que esta noticia calme la sorpresa de Amos Segala de que « este cometido no se haya realizado » y « quizás revele la fragilidad de mis tesis » e incluso « mi propio suicidio intelectual ».

Para terminar, es asombroso que el doctor Segala nos diga que « la literatura náhuatl es una disciplina estudiada poco y mal, tanto en México como en el extranjero » ¿ Acaso piensa él que poco valen aportaciones como las de Angel María Garibay, Wigberto Jiménez Moreno, Roberto Barlow, Fernando Horcasitas, Alfredo López Austin (que concurrió al Seminario de Cultura náhuatl a mi cargo durante más de diez años), Thelma Sullivan, Luis Reyes García, Victor M. Castillo, Josefina García Quintana, José Rubén Romero, y Librado Silva Galeana... en México, o las de Eduard Seler, Walter Lehmann, Leonhard Schultze-Jena, Gerdt Kutscher, Ernst Mengin, Eike Hinz, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, James Lockhart, Susan Cline, Frances Karttunen, Willard Gingerich, Richard Haly, Georges Baudot, Michel Launey, Jacqueline de Durand-Forest, Rudolf Van

Zantwijk, Birgitta Leander y otros en el extranjero ? Calificarlas de escasas y malas no es sólo injusto sino inexplicable. Todos estos investigadores y otros más jóvenes, de nuevas generaciones que no cito por no alargarme, formamos parte de una comunidad que intenta, desde sus perspectivas personales, comprender lo que perdura de la palabra del México antiguo. No pocos de ellos me han ayudado a mantener la revista *Estudios de Cultura Náhuatl,* que en 1959 fundamos Angel María Garibay y quien esto escribe. En el Seminario de Cultura Náhuatl he tenido muchos estudiantes mexicanos, norteamericanos, canadienses, de Centro y Sudamérica, españoles, ingleses, franceses, alemanes, italianos, japoneses, israelíes... ¿ Es esto un coto cerrado ?

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 225-240, Toulouse, 1992.

Comunicación, escritura e imaginario social en la *Tragedia del fin de Atahuallpa* (1)

PAR

Leonardo GARCÍA PABÓN

University of Oregon.



Atau Wallpa: Waylla Wisa, hechicero
¿ hasta cuándo vas a dormir ?

Cinco siglos después del inicio de la conquista de América, en las regiones más insólitas del altiplano Perú-Boliviano se puede asistir regularmente a la representación del primer encuentro significativo de ese hecho histórico : la derrota, captura y muerte de Atahuallpa. Sin lugar a dudas, lo que hoy se representa, conservado como memoria oral, difiere muchísimo de las versiones del hecho que nos dejaron tanto los primeros cronistas como otros historiadores del

(1) Este texto fue presentado en una versión primera, con el título de « Notas sobre la *Tragedia del fin de Atahuallpa* », en la conferencia de Hispanic Cultures of the Pacific Coast of the America, realizada en Eugene, el 4 de mayo de 1991.

hecho. Las diferencias son parte del proceso reformulativo de la memoria histórica de los pueblos andinos. Obviamente esas diferencias señalan nuevas maneras de interpretar ese importante hecho histórico y, a la vez, son parte, muchas veces, de una definida actividad política. Estas representaciones, al igual que los textos escritos, son versiones de un hecho que, como todo hecho histórico, vive más de sus representaciones que de « lo que realmente ocurrió » (2).

Hoy más que nunca interesa pensar no tanto en « lo que realmente ocurrió », como en lo que las versiones (crónicas, historias, tradiciones, representaciones) del hecho de Atahuallpa reflejan, es decir, en su recepción por parte de los sectores sociales involucrados y afectados por dicho evento. Por eso no tanto una hermenéutica, sino un análisis discursivo se presta mejor al entendimiento de lo que significó y significa la llegada de Pizarro a los Andes. En este sentido, quiero releer una versión teatral del encuentro Pizarro/Atahuallpa, la llamada *Tragedia del fin de Atahuallpa.* Esta obra escrita en quechua (3) da una de las versiones indígenas más interesantes dentro del conjunto de las representaciones y trascripciones conocidas a propósito de la muerte de Atahuallpa (4). Esta versión, recogida por Jesús Lara, seguramente fue acuñada en el siglo XVIII, paralelamente

(2) Creo que está claro hoy en día que la verdad de los hechos históricos, en el sentido absoluto de los positivistas, es un imposible de conseguir. La historia, como los estudios de Hayden White (*Topics of Discourse*) y otros teóricos han mostrado, es también una narración sujeta a leyes de organización de lo representado ; por la tanto la historia es una más de las versiones de los hechos. Estas versiones son la única manera de ver la « realidad histórica ».

(3) En este estudio nos limitamos a tocar temas de contenido y utilizamos la traducción al español de Jesús Lara. Evitamos de esta manera entrar en temas semánticos que requeriría un análisis del quechua utilizado en la obra.

(4) Cornejo Polar en « El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas : voz y letra en el ' diálogo ' de Cajamarca » ha diseñado el mejor panorama de la situación actual de las distintas versiones de este tema, así como la clasificación otorgada por los distintos estudios que se le han acercado. Las dos categorías básicas en las que se insertan los textos y sus estudios, son el campo de la escritura — y su sistema de estudio acompañante : la literatura, la historia, etc. — y el de la oralidad — estudiado por antropólogos, etnohistoriadores, folkloristas, etc. —. Las versiones escritas de la muerte de Atahuallpa van desde las recogidas por los españoles que fueron testigos de vista, hasta las reconstrucciones actuales de historiadores como John Hemming. Para una crítica de estos textos, además del artículo señalado de Cornejo Polar, vale la pena citar el interesante artículo de Sabine G. Mac Cormick, « Atahualpa y el libro » ; y el más reciente de Patricia Seed « ' Failing to Marvel ' : Atahuallpa's Encounter with the Word ».

En la tradición oral, los textos que forman el Corpus de estudio provienen de las transcripciones realizadas por estudiosos de la tradición oral o por antropólogos. Cabe destacar los variados trabajos de recopilación y edición de Teodoro Meneses de varias versiones de la muerte de Atahuallpa.

a las rebeliones indígenas que culminaron con el levantamiento de Tupac Amaru.

En lo que sigue, quiero discutir algunos rasgos de ese texto que ponen en primer plano el fracaso de la comunicación entre el mundo quechua y el mundo español ; y muestra un proceso de internalización de la escritura traída por los españoles en el imaginario social andino.

Un manuscrito del siglo XVIII.

Bartolomé Arzáns Orsúa y Vela, el historiador de Potosí del siglo XVIII, señala en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* que la representación de la muerte de Atahuallpa data por lo menos del siglo XVI (1 : 98), época en que ya se habría representado en Potosí. Arzáns también describe algunas procesiones en las que se llevaba la imagen de Atahuallpa, la cual era altamente respetada (1 : 99). Manuel Burga estima que la fecha dada por Arzáns para las primeras representaciones es demasiado temprana, y que éstas deben venir de fines del siglo XVII (cit. por Cornejo Polar 173). En cualquier caso, el testimonio de Arzáns es interesante pues señala la importancia que en el siglo XVIII debió alcanzar tanto la representación de la muerte de Atahuallpa y del fin del imperio incaico, como la misma imagen de Atahuallpa. Esta última, en tanto símbolo social, debió ser tan importante que fue reconocida incluso por un historiador criollo como es Arzáns, el cual no vacila, además, en suponer que la representación venía del siglo XVI. Coincidentemente la época de creación más aceptable para el texto recogido por Jesús Lara, como veremos en seguida, es la del siglo XVIII. Esto hace que *La tragedia del fin de Atahuallpa* (texto también conocido como el manuscrito de Chayanta) sea el manuscrito más antiguo de los conocidos sobre la muerte de Atahuallpa. El texto quechua fue copiado por Lara de un original, fechado en 1871, que ahora se ha perdido. El original, según las afirmaciones de Lara, fue escrito en quechua de la región de Quito, con alteraciones lingüísticas propias del quechua de Cuzco y algunas intromisiones del quechua de la región de Potosí. El quechua utilizado es un quechua antiguo y clásico, con una grafía distinta a la que utilizó Lara en su trascripción (« Introducción » 31-35).

La fecha exacta de composición de la obra es difícil de determinar. Sin embargo, Teresa Gisbert, con buenos argumentos, la sitúa en el siglo XVIII. La investigadora señala que los anacronismos de algunas descripciones de españoles, como el uso de pelucas y tricornios corres-

ponde a los trajes usados en el siglo XVIII y no antes. También señala que la utilización de sólo el quechua y no del español mezclado con quechua, lenguas que se utilizan simultáneamente en otras representaciones, se debe a la efervescencia de las rebeliones indígenas que culminan con la de Tupac Amaru y Tupac Katari entre 1780 y 1782 (Gisbert 42-43). En el manuscrito de Santa Lucía, (otro de los manuscritos sobre el mismo tema, que menciona haber conocido Jesús Lara) Atahuallpa es hermano de Tupac Amaru y Tupac Katari. Un último argumento de Gisbert es que el final de la obra, con la cremación del cuerpo de Pizarro, atenta contra los dogmas cristianos de la iglesia católica, lo cual muestra el carácter rebelde de la obra, que corresponde al siglo de las rebeliones indígenas.

Todo esto indica que la segunda mitad del siglo XVIII es la época más probable de composición de la obra. Por esto mismo es muy posible, como supone Lara, que esta obra tenga un fuerte componente de origen andino, mayor que el originado por la influencia del teatro español que todas estas representaciones sufrieron. Ciertamente, el papel del coro de mujeres (ñustas), la repetición de parlamentos ceremoniales, y otros rasgos formales, apuntan en esta dirección [5].

La otra versión de la muerte de Atahuallpa.

Antes de analizar la obra debemos resumir brevemente su trama para entender las alteraciones introducidas en comparación con otras versiones escritas no sólo por españoles sino también por escritores indios como Garcilaso o Guamán Poma.

La obra comienza con el sueño de Atahuallpa de un sol oscurecido por el humo. Este sueño presagia desgracias y el Inca pide a su adivino, Waylla Wisa, que lo interprete. Atahuallpa presiente que tiene que ver con la llegada de hombres barbudos y con armas de hierro. Waylla Wisa, por medio de sus propios sueños que son su medio de interpretación, confirma que es un presagio funesto, pero no puede aportar ningún nuevo dato. Waylla Wisa intenta varias veces conseguir más información en sus sueños, pero a pesar de estos repetidos intentos de interpretación, no consigue explicar cabalmente lo

(5) Lara clasifica a la *Tragedia del fin de Atahuallpa* como un obra dramática del género del Wanka, poesía de carácter funerario que rememoraba las hazañas y virtudes de un personaje histórico. Suerte de lamento póstumo su representación era seguramente parte de ceremonias fúnebres (*La poesía de los quechuas* 89).

que está pasando o lo que va a pasar. Waylla Wisa tiene una sensación de ceguera:

> y mis ojos no encuentran nada,
> miro por este lado,
> tampoco se ve nada;
> miro por aquel lado
> y no hay nada que pueda verse.
> Miro por todos los costados,
> pero no se descubre nada» (80-81).

La impotencia de Waylla Wisa alcanza su punto culminante cuando no puede despertar de uno de esos sueños. Diferentes personajes tratan de despertarlo, pero inútilmente. Finalmente, cuando Waylla Wisa despierta, no tiene la respuesta que necesita y espera Atahuallpa.

El siguiente paso de Atahuallpa es enviar a Waylla Wisa a parlamentar con los invasores para conocer sus intenciones. Waylla Wisa trata de ahuyentarlos pero tampoco lo consigue; su comunicación con los españoles se reduce a constatar que hablan en un idioma inentendible para él, creando la necesidad de un intérprete (Felipillo), y que su objetivo final es llegar a Atahuallpa. Almagro le entrega a Waylla Wisa un mensaje para Atahuallpa. A los indios este mensaje escrito les parece una chala (una hoja de maíz) con huellas o marcas de animales. Waylla Wisa se encarga ahora de intentar descifrar la escritura, que ni con ayuda de los generales, ni de los príncipes lo va a conseguir. La chala con su mensaje indescifrable recorre el incario sin poderse entender. Atahuallpa, entonces, envía un segundo mensajero, Sairi Tupaj, a parlamentar con los españoles. Este tampoco puede establecer un diálogo con ellos y la barrera con la que topa es el idioma. Vuelve para decirle a Atahuallpa que tal vez sólo el Inca pueda entender el idioma de los invasores.

Finalmente los españoles llegan hasta adonde está el Inca y luego de un breve cruce de frases entre éste y Pizarro, toman prisionero al Inca. Pizarro decide matarlo, pues quiere su cabeza para llevarla a España. Antes de la ejecución el cura Valverde se dirige a Atahuallpa con la Biblia, para que oiga la palabra de Dios, pero Atahuallpa dice no oír nada. Valverde lo acusa de blasfemia, pide su castigo, pero después lo bautiza. Atahuallpa se despide de sus generales y príncipes con largos parlamentos. Pizarro, impaciente, le pide acortar tanta palabrería que no entiende. Atahuallpa maldice a Pizarro y los españoles. Finalmente, Pizarro le corta la cabeza con su espada. En el último acto de la obra España sentencia a Pizarro a muerte por haber matado al Inca; la sentencia la realiza Almagro.

Como habrá notado el lector, las divergencias temáticas con la versión más general y difundida de la muerte de Atahuallpa son varias. La primera impresión es que se han mezclado elementos de diferentes tradiciones interpretativas, de la escritura y de la tradición oral, por ejemplo. Entre esas divergencias, lo que más llama la atención es el final de la obra pues altera en forma flagrante la forma de la muerte de Atahuallpa y la de Pizarro.

Cornejo Polar ha visto en la muerte de Pizarro, necesidades de diferentes usuarios superpuestas en el texto : « desde la gran masa indígena que urge la condena del culpable y el muy heterogéneo sector que discutía la legitimidad de la conquista, hasta la de ciertos grupos hispánicos ligados a los intereses de la Corona, y en conflicto con los conquistadores de la primera hora o con sus descendientes directos, que necesitaban desacreditar la 'hazaña' de Cajamarca » (177). Lo común a estas necesidades es que se busca la reparación de un hecho que ya ha sido condenado históricamente aunque sea por muy diferentes razones. Igualmente este castigo de Pizarro parece recordar, más bien, la recriminación de Felipe II al virrey Toledo a su vuelta a España por la muerte de Tupac Amaru (Gisbert 43). La muerte de Tupac Amaru presenta rasgos similares con la de Atahuallpa : un regicidio, una injusticia de características cósmicas para los indios [6] y un abuso de poder. No es de extrañar que algunos de los usuarios que señala Cornejo hayan visto en la muerte de Tupac Amaru, una repetición estructural de la de Atahuallpa, resultando en la simbiosis de ambos hechos. No debemos olvidar tampoco que los indios y los criollos percibían al Rey, en última instancia, como la legítima y justa autoridad, el cual podría reparar cualquier injusticia, como ilustra el libro de Guamán Poma o el grito libertario de « Viva el rey y muera el mal gobierno » de los inicios de la independencia.

Esta fe, más que confianza en el rey, es parte del espacio sagrado — como veremos más adelante — que va a hacer posible la interiorización de la escritura en el imaginario social andino como un objeto sagrado. Después de todo, las leyes (forma suprema de la escritura en su relación con el poder) no venían de los colonos, sino de la corona, y en esa letra estaba de alguna manera la huella de la justicia real.

---

(6) Wachtel señala esta dimensión cósmica de la muerte del Inca en la parte dedicada a la representación de la muerte de Atahuallpa en su libro *Los vencidos* (63-79)).

La escritura y Waylla Wisa.

Dejando de lado otras divergencias interpretativas de la muerte de Atahuallpa, cuyos elementos originales se pueden trazar de una manera u otra en hechos históricos y/o sociológicos conocidos, interesa ver un eje de la obra que no tiene ninguna relación con acontecimientos históricos o registrados en textos de cronistas. Se trata de los intentos de comunicación entre españoles e indígenas. Estos intentos por abrir canales de comunicación entre ambos mundos culturales son claramente de origen ficticio y, por lo tanto, pueden explicar mejor, en términos del imaginario social, cómo el mundo andino vivió el desencuentro cultural.

La comunicación entre españoles e indios parece estar imposibilitada, por una parte, por las diferencias de idiomas ; y por otra, por barreras culturales. Es interesante el hecho de que los españoles no hablan en la obra, sino que sólo gesticulan y amenazan. Felipillo traduce sus gestos al quechua. Pero el trabajo de este intérprete es insuficiente pues al final los mensajeros del Inca traen un único mensaje : la imposibilidad de comunicarse. La frustración de Sairi Tupaj ante un idioma que llama « atronador » es elocuente al respecto :

> Barbudo enemigo, hombre rojo,
> tampoco yo a entender alcanzo
> ese tu idioma. A la morada
> de mi señor acercate,
> acaso él pueda comprenderte » (131).

Por su parte los españoles tampoco entienden el lenguaje de los indios, y lo califican de « obscuro ».

En realidad la obra presenta dos planos de (in) comunicación lingüística : uno, el quechua como idioma principal de la obra, expresado en los diálogos y parlamentos entre personajes indios ; y dos, el espacio vacío de los intentos frustrados de comunicación entre españoles e indios. En este último caso la comunicación verbal será reemplazada por la interacción de las acciones violentas : el apresamiento y la muerte de Atahuallpa, primero, y luego, el castigo de Pizarro. Ambos planos interactúan para mostrar todos los problemas de aislamiento y soledad lingüística en que, súbitamente, se encuentra el quechua al no poder integrar interna y externamente el idioma español y su carga cultural y social.

Si como proponen Deleuze y Guattari, una condición primera e inherente al lenguaje es la de ordenar en el sentido de organizar

y en el de dar órdenes (7), la *Tragedía del fin de Atahuallpa* muestra el resquebrajamiento de las bases lingüísticas esenciales del quechua, hecho que se expresa en su imposibilidad de comprender y ordenar el idioma de los españoles. La incapacidad de controlar los acontecimientos (organizarlos en función de la salvación del incario) se refleja en la imposibilidad de Waylla Wisa de que su palabra de autoridad obligue a los españoles a retirarse. Esta imposibilidad de imponer la autoridad del Inca es el gran fracaso, primero, de Waylla Wisa, después de Sairi Tupaj, por último, del mismo Atahuallpa. En la obra, más que a una derrota militar se asiste a una derrota lingüística.

Al fracaso lingüístico le sigue el fracaso de la comunicación cultural. Provocado e inseparable de los problemas lingüísticos, la brecha entre los mundo culturales es tan insalvable como la lingüística. Esto se ve claramente, en las preocupaciones y actitudes de los indios y de los españoles, las cuales no podían ser más divergentes. Así, los españoles tienen unas finalidades muy claras : oro y plata, y para Pizarro, además, la cabeza de Atahuallpa. Sus acciones se sujetan a esas finalidades y son inalterables. La actitud de los indios contrasta grandemente con aquella : la irresolución. Incertidumbre de Atahuallpa, ceguera de Waylla Wisa, inactividad de Sairi Tupaj y de los generales incas, son algunos de los rasgos de esa irresolución. Los indios están casi paralogizados por los sueños, profecías, y un elemento nuevo que, al obsesionarlos con su hermetismo, parece enceguecerlos : la escritura. Al mundo de las accciones de los españoles, le corresponde en la obra, el mundo de las significaciones e interpretaciones de los indios, pero significaciones que súbitamente se han vuelto oscuras y son, ahora, una red de la que no pueden salir. Esta diferencia de actitud proviene de raíces culturales e históricas, que crean una suerte de destino trágico para el incario, y que han sido

(7) Para Deleuze y Guattari el lenguaje antes que ser comunicativo o informativo sería una orden (« mot d'ordre »). Así « el lenguaje no está hecho para ser creído sino para obedecer y ser obedecido » (96). Esta función del lenguaje recae en el estudio de la pragmática del lenguaje, a la cual llaman « una política del lenguaje » (105). En toda orden, Deleuze y Guattari ven una pequeña sentencia de muerte como el veredicto del padre de Kafka (96). Para evitar esta sentencia de muerte implícita en todo acto de lenguaje, Deleuze y Guattari han desarrollado el concepto de Rizoma (9-37), un sistema de escape y diversificación para evitar quedar atrapado en el orden de la orden.
Una consecuencia de estos postulados es que toda comunicación es sobre todo transmisión de órdenes (97). Es de notar que la *Tragedia del fin de Atahuallpa* es un conjunto de órdenes que se envían dentro del lado quechua (Atahuallpa que ordena a Waylla Wisa soñar o hablar con los españoles), o se tratan de enviar al lado español. Precisamente cuando estas órdenes no se obedecen, cuando no son entendidas como órdenes, el lenguaje quechua se desmorona.

ampliamente estudiadas [8]. El rasgo más significativo tal vez sea el del pragmatismo de un imperio en el auge de su expansión, enfrentado a un imperio recién en proceso de consolidación y cuyo aislamiento del resto del mundo lo clausuraba en sus propios códigos y rituales de acción, incapacitándolo para reaccionar ante amenazas del exterior. En este sentido la obra nos muestra el desfase entre las formas de percepción culturales, de españoles e indios, de los primeros encuentros entre ellos ; desfase del cual saldría perdedor el imperio incaico.

La figura de Waylla Wisa merece un análisis más detallado, pues juega el papel más importante en el plano de las comunicaciones lingüísticas y culturales. Por esto mismo, el adivino es el personaje cuyo fracaso es el más rotundo. Su misión en el sistema de poder del Inca era organizar el futuro : prever y aconsejar sobre los designios de los dioses. Esta función queda completamente anulada con la llegada de los españoles. Sus predicciones llegan a establecer la llegada de extranjeros barbados provistos de un extraño aparato de guerra, pero hasta ahí llega su ciencia. Sus sueños, que son su manera de interpretar la historia, sólo confirman lo soñado por Atahuallpa. Peor aún, en el momento en que es más necesitado apenas consigue salir de su sueño, y sólo después de varios intentos de otros personajes por despertarlo (117-121). Wachtel ha señalado que el sueño de Waylla Wisa, el sueño del mediador (Waylla Wisa es el intermediario entre dioses y hombres, pasado y futuro, españoles e indios) presagia la muerte del Inca, que será la ruptura cósmica final para el mundo inca (Wachtel 68 y 71). A esto se puede añadir que Waylla Wisa representa la imposibilidad de que el sistema de interpretación de los hechos que maneja la cultura inca pueda asegurar, después de la llegada de los españoles, algún tipo de entendimiento del futuro. Con el fracaso adivinatorio, la posible comprensión del futuro queda definitivamente abortada. En otras palabras, el drama de Waylla Wisa es que no sabe o no puede leer más el futuro. Este se halla bloqueado por la imagen de esos hombres extraños llegando por el mar con intenciones de guerra. Waylla Wisa descubre que la manera de interpretar el futuro no será más el lenguaje religioso o mágico. Y su fracaso advinatorio muestra un primer paso hacia la soledad de la incomunicación de los indios frente a los españoles : la anulación de sus sistemas de codificación y de interpretación de la historia. Momento de carencia y de desorientación, de desamparo y de perplejidad,

---

(8) Ver por ejemplo de James Lockhart and Stuart B. Schwartz, *Early Latin America. A history of Colonial Spanish America and Brazil;* y de Pedro Carrasco y Guillermo Céspedes *Historia de America latina, 1.*

cuyas consecuencias se verán con la muerte de Atahuallpa y la destrucción cósmica que señala Wachtel.

Ahora bien, la tragedia del adivino no se detiene ahí. Waylla Wisa, teniendo en sus manos el mensaje escrito (chala) que Almagro le ha entregado para Atahuallpa, se da cuenta de que éste es un elemento central a la posibilidad de defensa del incario, pero sus esfuerzos por descifrarlo son totalmente vanos. Su sentimiento de impotencia es muy claro en este pasaje :

> Quién sabe que dirá esta chala.
> Es posible que nunca
> llegue a saberlo yo.
> Vista de este costado
> es un hervidero de hormigas
> La miro de este otro costado
> y se me antojan las huellas que dejan
> las patas de los pájaros
> en las lodosas orillas de los ríos.
> Vista así, se parece a las *tarukas*
> puestas con la cabeza abajo
> y las patas arriba.
> Y si sólo así la miramos
> es semejante a llamas cabizbajas
> y cuernos de *taruka.*
> Quien comprender esto pudiera.
> No, no, me es imposible
> mi señor penetrarlo. (101)

Buscando la clave para descifrar lo que dice esa chala, los ojos del adivino recorren todos los signos de su universo sin encontrar respuesta (9). Sin embargo, a pesar del hermetismo del mensaje, tanto él como Atahuallpa saben que significa y lo hacen circular entre los señores importantes del imperio. Cada uno de estos intentos es un nuevo fracaso de interpretación. Con cada fracaso, la escritura gana, en el imaginario social, un poder inversamente proporcional a la pérdida de confianza de los incas en su sistema de interpertación. La llegada de los españoles ante Atahuallpa se produce sólo cuando se agotan los esfuerzos de los indios por entender la escritura. Como si antes de la derrota militar, hubiese que sufrir la derrota por la escritura.

---

(9) Cornejo Polar ve en esto una sistemática « hermenéutica naturalizadora » del elemento cultural por excelencia de occidente : la escritura, como un gesto defensivo por parte de los indios (187-188).

La escritura y el imaginario social andino.

El encuentro entre los códigos interpretativos de la cultura quechua y la escritura, deja, pues, sin efecto y abruptamente, no sólo el lenguaje quechua sino todos los sistemas de significación incas. Enfrentados con algo que no habla y que no pueden entender, los indios ven sus códigos lingüísticos y metalingüísticos, impotentes y paralizados, en una palabra, silenciados.

Es interesante traer a colación una acertada interpretación de Cornejo Polar sobre el silencio en esta obra. Cornejo se refiere al silencio impuesto a los personajes españoles y dice : « Al invasor se le cercena la voz, enmudece en 'escena', como contrapartida de la imposibilidad indígena de leer : en el imaginario del *wanka,* son ellos, los indios, los que *no* leen, los únicos que hablan. Una venganza tardía, por las características del manuscrito de Chayanta, pero eficaz » (191). Cierto, los españoles no hablan, pero de alguna manera los indios tampoco : sus diálogos son el marco que hace prevalecer la única cosa que *simbólicamente* habla en la obra : la chala. En efecto, el papel con la escritura vive de un significado que centraliza las acciones de la obra pero, paradójicamente, se mantiene velado. El espectador o el lector no sabe jamás qué hay en esa chala, ¿ un requerimiento, una invitación, una amenaza, una cita de la biblia, un saludo diplomático ? Reducidos los españoles al silencio y los quechuas a la imposibilidad de desciframiento, la escritura parece engullir todas las claves de apertura de los vasos comunicantes entre españoles e indios. Su significación real es ser huella de un significado siempre oculto. Esta huella (de hormigas o pájaros según Waylla Wisa), al contrario de un signo abierto que produciría una semiosis ilimitada (para decirlo con Pierce) no origina significaciones, las mantiene oscurecidas por su propio prestigio y poder.

Ese poder se ha creado en la obra por medio de los intentos de interpretación, y ahora reluce como el centro oscuro de la explicación de la caída de los incas. Clave o secreto, la chala deviene palabra sagrada, es decir, palabra clave jamás revelada y siempre precedida de su aura de sacralidad. En este sentido, la *Tragedia del fin de Atahuallpa* muestra al interior de una obra escrita en quechua, no sólo los niveles de incomunicación y silencio en el que se debate la cultura quechua en sus intentos de comprensión, explicación y asimilación de la irrupción de los españoles en su vida, sino también el nivel inconsciente en el que su imaginario queda fijado. Ese nivel es, precisamente, la internalización de la escritura en el sistema de signos (en la semiótica) de la cultura quechua.

Aquí se consuma el proceso de incomunicación que sufren los hombres quechuas. Ni los sueños, ni el diálogo, ni la lectura de signos, tienen sentido en su cultura. Las puertas se cierran y en la prisión de la incomunicación lingüística, cultural y, si podemos crear otra categoría, simbólica, los indios sólo ven una posible salida : la letra. La letra porque si ésta, ciertamente se les niega, esta negación no es tan completa como la de sus dioses (negándose a hablarles) ni como la de los españoles (tan rígidos en sus ambiciones y pretensiones como en sus corazas de hierro). La escritura sustituye en el papel de intermediario que tenía el código de los sueños que entendía Waylla Wisa. Cuando Atahuallpa envía al adivino como mensajero a los españoles, éstos replican con mensaje escrito. El paralelismo es evidente : el hombre lector de sueños es reemplazado por los signos de la escritura. En este sentido, la escritura es potencialmente el mecanismo de apertura de los canales de comunicación entre indios y españoles. Más aún, la escritura seguramente contiene los códigos que darían un sentido a la hecatombe de la conquista. No sorprende que la escritura, entonces, sea casi el centro de la obra. La insistencia en descifrarla parece indicar la fijación en el imaginario andino de la certidumbre de que en ese enigma radica la explicación del fracaso inca y de la victoria española y, más importante, el sentido de la historia después del fin del incario.

Esta dialéctica cerrada de significación/imposibilidad de desciframiento refuerza un aspecto de la escritura que acentúa aún más su prestigio y poder : su participación del mundo de lo sagrado. Cornejo Polar siguiendo la distinción entre cultura oral y cultura con escritura de Ong, ve en esta internalización de la letra, una fascinación que sentiría la cultura quechua por la letra, incorporándola a un orden misterioso y lleno de poder (185). Eso que Cornejo llama fascinación, yo lo entiendo como el proceso de clausura lingüístico y cultural que sufre el mundo quechua y que lo obliga a buscar una sustitución — en sus niveles más arraigados de creencias, aquellos relacionados con la divinidad y el orden del cosmos — de la pérdida de orden y sentido que experimenta. En este nivel, el mismo valor de sacralidad que los españoles imponían a la escritura, la reverencia casi religiosa con que se acercaban a la letra — sobre todo, los conquistadores analfabetos [10] — creó el espacio necesario de sacra-

---

(10) Como dice Mac Cormick : « En la mentalidad de los soldados que estuvieron en Cajamarca y que escribieron las primeras versiones de nuestra historia, el libro era un objeto sagrado manejado por clérigos y que los laicos lo más que podían hacer era besarlo reverentemente. ...Para los iletrados, tales ıibros eran objeto de reverencia más que de razonamiento, no digamos de debate » (705).

lidad que luego los indios transferirían a su propio sistema de interpretación de la historia. Lo que es notable en la obra recopilada por Lara es que se ve con total claridad cómo esa sacralidad de la letra que los indios viven con una gran intensidad, está ya separada en el siglo XVIII de la sacralidad propia de la religión cristiana (no olvidemos que la Biblia aparece en un lugar diferente en la obra, durante la muerte de Atahuallpa). La escritura está, en este siglo, en proceso de tránsito de un sistema de poder divino, partícipe de un orden cósmico, a un sistema de poder humano, parte del orden colonial impuesto por los conquistadores. Pero la letra, en ese momento de tránsito (proceso que quizá todavía no ha terminado) ([11]), mantiene el aura de lo sagrado pero ya aplicado a una palabra que no viene de dios sino del poder político (la corona española). Esta escritura, origen del nuevo orden en las tierras americanas, no es otra que la ley, entendida como conjunto de textos escritos. De ahí que sea tan importante el final de la obra : el castigo de Pizarro viene, no del dios inca, sino del Rey, quien oficia de intermediario entre lo sagrado y lo humano, suerte de sustituto de Waylla Wisa y Atahuallpa a la vez. El Rey que es la autoridad lejana, el permanente ausente, el poder alejado e inalcanzable, se manifiesta indirectamente por medio de la escritura de leyes y de otros documentos que fueron parte consustancial del sistema de dominación de España ([12]). La ecuación se completa ahora : comunicación = escritura = ley = justicia = poder real, y forman el nuevo conjunto de principios que regirán los destinos del mundo colonial y el cual será el marco permanente de cualquier acción social y/o cultural a desarrollarse en ese mundo ([13]).

---

(11) Se puede entender la escritura en la historia de Latinoamérica como una constante relación con/contra el poder. En un sentido muy general diríamos que « ley versus literatura » (aunque no toda) es el marco en que se debate la búsqueda de un imaginario social que pueda alentar mejores condiciones de comunicación entre el poder y la sociedad civil.

(12) El rol de la escritura en la conquista de América es un hecho actualmente reconocido como importante. Walter Mignolo ha estudiado en detalle las relaciones entre la escritura, siempre entendida como rasgo de superioridad, y la colonización de América. A esta primacía de la escritura (diríamos a su estrecha participación del sistema de poder), Mignolo la llama la « tiranía del alfabeto » y muestra las consecuencias del uso de la alfabetización en la educación y en la evangelización de los indios (« Literacy and Colonization »).

(13) Que la letra, como documento legal, es el marco en que mueven muchas de las acciones de los indios andinos se puede ver en el celo con que algunas comunidades del altiplano boliviano guardan antiguos documentos en español. Silvia Rivera ha estudiado para las rebeliones aymaras entre 1910 y 1920 el uso político que dieron estos grupos a los títulos de propiedad coloniales para enfrentar las pretensiones de apropiación de tierras de los liberales. « [A]

Así, este tránsito muestra la instauración del sistema de poder en Latinoamérica, un poder fuertemente asociado a la escritura. O como dice Cornejo Polar : « la escritura ingresa en los Andes no tanto como un sistema de comunicación sino dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el poder » (169). Horizonte en el que la escritura es utilizada por el poder y/o es internalizada como parte constitutiva del imaginario colectivo. La *ciudad letrada* de la que habla Rama sería parte de este sistema de poder, donde la letra establece su ley y la ley se establece por la letra (14). *La Tragedia del fin de Atahuallpa* muestra el momento de la asimilación de la letra en el imaginario andino (y no sólo indígena) en el lugar donde lo sagrado y la escritura confluyen : en el espacio ideológico que emanado del poder se hace parte inherente del sujeto social.

La verdadera tragedia es, pues, ésta : la escritura del poder asimilada como constituyente del imaginario. Y el verdadero personaje trágico de la obra, más que Atahuallpa, el cual no tiene posibilidades de escapar a su destino pues su batalla militar y política está perdida a priori, es Waylla Wisa. Su fracaso en los intentos de interpretar otro lenguaje y otra cultura, muestra la imposibilidad del mundo quechua de encontrar, en ese momento histórico, aperturas de sentido hacia el futuro y nuevas formas de leer la historia. Ante esta imposibilidad, la respuesta social imaginaria será la internalización de la escritura como huella del poder y de lo sagrado, sacralidad alejada de dioses, pero que inviste al nuevo orden político. La chala con la que se enfrenta Waylla Wisa, se convierte en el punto ciego de la conquista y la colonia, en el instrumento dador de vida y de muerte, el lugar oscuro en el cual se cifra indescifrable la salvación o la pérdida del mundo americano.

---

ningún liberal se le ocurrió pensar que las comunidades pudiesen tener títulos de propiedad privada, expedidos en favor de sus caciques. En efecto, muchas comunidades comenzaron a « desenterrar » antiguos títulos de propiedad, que en base a las Composiciones Reales fueron expedidos a fines del siglo XVI y a lo largo del XVII, que asignaban la propiedad por compra en oro al Virrey o al Visitador que lo representaba, a los antiguos caciques de la comunidad » (93).

---

(14) Rama entiende que al interior de la ciudad colonial barroca, existió otra ciudad, una ciudad rectora del poder a la que llama *ciudad letrada,* porque su « acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias... Obviamente se trataba de funciones culturales de las estructuras de poder » (25).

OBRAS CITADAS

ARZÁNS ORSÚA Y VELA, Bartolomé. *Historia de la Villa Imperial de Potosí.* Ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 vol. Providence : Brown University Press, 1965.

CARRASCO, Pedro y Guillermo CÉSPEDES. *Historia de America Latina, 1.* Madrid : Alianza, 1985.

CORNEJO POLAR, Antonio. « El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas : voz y letra en el ' diálogo ' de Cajamarca. » *Revista de crítica literaria latinoamericana* 26.3 (1990) : 155-207.

DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI. *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux.* Paris : Minuit, 1980.

GISBERT, Teresa. *Esquema de literatura virreinal,* La Paz : UMSA, 1968.

HEMMING, John. *The Conquest of the Incas.* San Diego : Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1970.

LARA, Jesús. « Introducción ». *Tragedia del fin de Atawallpa.* Trad. y ed. Jesús Lara. Cochabamba : Imprenta Universitaria, 1957, 7-59.

— *La poesía de los Quechua.* México : Fondo de Cultura Económica, 1947.

LOCKHART, James and STUART B. SCHWARTZ. *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil.* Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

MAC CORMACK, Sabine G. « Atahuallpa y el libro. » Trad. Joaquín Valdés. *Revista de Indias* 184 (1988) : 693-714.

MENESES, Teodoro L., ed. *Teatro quechua colonial.* Lima : Ediciones Edubanco, 1983.

— *La muerte de Atahuallpa. Drama quechua de autor anónimo.* Lima : Universidad Mayor de San Marcos, 1987.

MIGNOLO, Walter D. « Literacy and Colonization. The New World Experience. » *1492-1992 : Re/Discovering Colonial Writing.* Ed. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis : Prisma Institute, 1989. 51-96.

RAMA, Angel. *La ciudad letrada.* Hanover : Ediciones del norte, 1984.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. « Rebelión e ideología : luchas del campesinado aymara del altiplano boliviano, 1910-1920. » *Historia Boliviana* 2 (1981) : 83-99.

SEED, Patricia. « ' Failing to Marvel ' : Atahuallpa's Encounter with the Word. » *LARR* 26.1 (1991) : 7-32.

Tragedia del fin de Atawalpa. Trad. y ed. Jesús Lara. Cochabamba : Imprenta Universitaria, 1957.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Trad. Antonio Escohotado. Madrid : Alianza, 1976.

WHITE, Hayden. *Topics of Discourse.* Baltimore : John Hopkins University Press, 1978.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 241-293, Toulouse, 1992.

COMPTES RENDUS

Georges BAUDOT & Tzvetan TODOROV, *Récits aztèques de la conquête*. Paris, Editions du Seuil, 1983. 414 p.

Edition en langue Italienne : *Racconti aztechi della Conquista*. Traduzione di Pier-Luigi Crovetto e Daniela Carpani. A cura di Pier Luigi Crovetto. Torino, Giulio Einaudi, ed., 1988. 311 p. (Saggi, n° 713), 2e édition en langue Italienne : octobre 1989, *ibidem*.

Edition en langue Espagnole : *Relatos aztecas de la Conquista*. Traducción de Guillermina Cuevas. México, Grijalbo & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, eds., 1990. 485 p. (Colección Los Noventa n° 7).

Edition en langue Japonaise : Tokyo, Hosei University Press, mai 1993.

La parution prochaine de la traduction en langue japonaise de ce beau livre publié en langue française chez Le Seuil il y a neuf ans, la réédition de sa traduction en langue italienne il y a trois ans, sa traduction en langue espagnole il y a deux ans, nous inclinent décidément, en cette période de commémoration du Ve Centenaire de notre rencontre avec les Amériques, à revenir sur la publication de ces textes cruciaux pour mieux comprendre de quoi fut faite cette rencontre et quelles furent ses tragiques dimensions pour les plus brillantes des civilisations américaines. En nous procurant ces récits indigènes consacrés à la conquête, Georges Baudot et Tzvetan Todorov non seulement insistent sur un aspect méconnu de l'historiographie de cette période, mais surtout, en donnant la parole aux vaincus, ils confèrent aux populations autochtones de l'Amérique moyenne ce droit à l'Histoire dont elles furent si souvent spoliées.

En effet, notre connaissance de cet événement unique dans l'Histoire de l'humanité — la rencontre soudaine et brutale de deux civi-

lisations — reposa longtemps sur des documents et des témoignages d'origine exclusivement européenne. Dans le cas du Mexique, ce furent d'abord les lettres qu'Hernán Cortés envoya à l'empereur Charles Quint, les fameuses *Cartas de Relación* qui annoncèrent à l'ancien monde la découverte puis la conquête de l'empire aztèque. Suivirent d'autres récits, œuvres de conquistadores, compagnons de Cortés ou encore de religieux engagés dans la conquête spirituelle de ce nouveau continent. Si l'intérêt historique de ces témoignages est indéniable, ils présentent, néanmoins, au-delà de leurs différences, voire de leurs oppositions, une vision espagnole et ethnocentrique des événements. Bien que traumatisés par la défaite, les indigènes ne furent pas les témoins muets de la conquête ou les victimes stupéfaites, voire amnésiques, face à l'ampleur du désastre. Ils créèrent, eux aussi, un ensemble de textes remarquables rendant compte de l'arrivée des hommes de Castille et de l'anéantissement de leur civilisation.

Mal connus et inédits pour la plupart en France, ces documents exceptionnels sont enfin réunis dans un ouvrage édité au Seuil en 1983, *Les récits aztèques de la conquête* dont il convient de rappeler la publication de même que la parution récente de plusieurs traductions. Présentés et annotés avec finesse et érudition par Georges Baudot, l'ensemble de ces récits peut se diviser en deux groupes : les trois premiers sont traduits pour la première fois en France directement de l'original náhuatl par Georges Baudot et l'on doit à Pierre Cordoba la traduction des trois autres récits de l'espagnol au français. Enfin, Tzvetan Todorov dans une postface suggestive analyse la totalité de ce corpus. Signalons que les illustrations reproduites dans ce livre sont issues des manuscrits qui contiennent ces textes.

Elucider la genèse de ces récits en soulignant, d'une part l'importance des traditions littéraires autochtones, d'autre part l'influence déterminante des évangélisateurs espagnols, telle est la tâche à laquelle s'emploie Georges Baudot dans une préface dense et érudite. Ces textes nous sont parvenus grâce à l'efficacité des travaux linguistiques des franciscains qui entreprirent, dès leur arrivée au Mexique en 1524, la transcription de la langue náhuatl au moyen de l'alphabet latin. Certes, les anciens mexicains possédaient une littérature riche et variée, transmise de génération en génération à l'aide de supports pictographiques et de méthodes mnémotechniques très développées. Mais c'est l'assimilation extraordinairement précoce de l'alphabet latin par les Indiens qui a permis la conservation de ces récits. Spécialiste des « lettres précolombiennes », Georges Baudot décèle,

insérés dans ces écrits autochtones, plusieurs genres littéraires parfaitement identifiés à l'époque préhispanique. Ainsi, le *Xiuhámatl* ou « livre des années » auquel s'apparente le *Codex Aubin,* genre que l'on retrouve dans les *Annales historiques de Tlatelolco* où il côtoie des formes poétiques comme le *yaocuicatl* (« chant de guerre ») ou l'*icnocuicatl* (« chant d'orphelin »). Ou encore cette forme d'*Itoloca* (« ce que l'on dit de quelqu'un ») appelée *melahuacuicatl* (« chant franc »), sorte d'ode nationale dont s'inspirèrent les informateurs indigènes de Bernardino de Sahagún pour l'élaboration du livre XII du Codex de Florence. Quant aux chroniques rédigées en langue espagnole, leurs auteurs ont également utilisé des documents dont l'origine indigène est certaine. Chacun des six textes présentés fait l'objet d'une analyse minutieuse où le lecteur trouve rassemblées les informations disponibles sur la question. Les bibliophiles suivront avec intérêt le cheminement singulier de ces manuscrits qui, longtemps oubliés dans la poussière des bibliothèques et des archives, furent lentement exhumés par les savants du siècle dernier et surtout par les chercheurs du XXe siècle. C'est dire l'importance de cette préface qui constitue désormais une référence obligée pour tous ceux, spécialistes ou curieux, qui s'intéressent à l'histoire de la conquête du Mexique et plus spécialement à la vision des vaincus.

Parmi les récits aztèques de la conquête, ceux qui ont été rédigés en langue náhuatl constituent les versions les plus « authentiques », les plus proches d'une vision véritablement indigène des événements. Ces témoignages exceptionnels ont trouvé en la personne de Georges Baudot un traducteur fidèle et inspiré. Cet auteur a su rendre en français toutes les subtilités de la langue náhuatl, langue agglutinante dont les remarquables potentialités littéraires sont parfois rebelles à se glisser dans le moule d'une langue à flexion comme la nôtre. Face aux obscurités de certains passages ou devant les ambitions linguistiques d'une œuvre comme le Livre XII de Sahagún, illustrées par la richesse du vocabulaire et la variété des procédés stylistiques utilisés, on mesure toutes les difficultés de la tâche dont Georges Baudot s'acquitte avec un constant bonheur d'expression.

La version indigène la plus complète et la plus détaillée de la conquête est, incontestablement, celle recueillie par Fray Bernardino de Sahagún de la bouche même de « los que se hallaron en la misma conquista (...), personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dijeron toda verdad. » [1] En réunissant ces témoigna-

(1) Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España,* México, Porrúa, 1985, p. 722.

ges, l'objectif avoué du franciscain était de fournir au lecteur des informations relatives au « langage des choses de la guerre et des armes » utilisé par les naturels (2). Effectivement, près de la moitié du Livre XII du Codex de Florence est consacrée aux combats qui opposèrent les Espagnols et leurs alliés aux habitants de Mexico-Tenochtitlan. La population de la capitale, jusqu'alors soumise et terrorisée face aux nouveaux venus, se souleva après le massacre de la noblesse indigène perpétré durant la célébration de la fête de Toxcatl : « parmi les vaillants guerriers, c'était comme si chacun s'était redressé. » Plusieurs chapitres décrivent alors les péripéties de cette lutte tragique, depuis l'encerclement des Espagnols et la sortie désespérée de la « noche triste », jusqu'au retour des troupes de Cortès et à la prise progressive de la ville malgré la résistance acharnée de ses défenseurs. Fourmillant d'indications sur la géographie et la chronologie des combats, ce texte exprime aussi tous les déchirements et les angoisses d'un peuple abattu par la maladie, la faim, la trahison aussi de ses alliés et la force des armes des conquérants. Les exploits héroïques des défenseurs, Tlatelolca pour la plupart, émaillent la narration et trahissent l'origine des informateurs de Sahagún. Comme le remarque fort justement G. Baudot dans l'introduction, la description des funérailles houleuses de Motecuhzoma, l'empereur tenochca, qui contraste singulièrement avec celles, solennelles, accordées à Itzquauhtzin par son peuple de Tlatelolco, confirme cette affiliation. Si l'évocation détaillée de l'histoire militaire de la conquête occupe une part non négligeable du Livre XII, celle-ci n'épuise pas la richesse de ce texte. Outre l'importance des données concernant la religion des anciens Mexicains (on pense à la description des préparatifs de la fête de Toxcatl ou encore à l'apparition funeste du dieu Tezcatlipoca annonçant la ruine de Mexico), c'est le regard que portèrent les indigènes sur les hommes de Castille qui constitue l'un des aspects les plus passionnants de ce récit. La précision des rapports transmis à l'empereur Motecuhzoma sur ces nouveaux venus est remarquable de même que l'utilisation ingénieuse du vocabulaire náhuatl pour désigner des éléments étrangers au monde mésoaméricain. Ainsi, les chevaux des Espagnols sont présentés comme des « chevreuils aussi grands que les terrasses des maisons » tandis que les canons deviennent des « trompettes-à-feu » qui éclatent comme le tonnerre, renversent les montagnes et dégagent « une fumée tout à fait répugnante, à l'odeur suffocante, qui frappe fort à la tête des gens ». La minutie et la dynamique extrê-

---

(2) *Ibidem.*

mement vivante de la narration indigène se manifestent notamment lors de l'entrée spectaculaire des Espagnols et de leurs alliés à Mexico. En témoigne ce passage qui décrit les gesticulations du porte-étendard qui ouvre la marche : « Il vient en l'agitant sans cesse (l'étendard), il vient en le faisant tournoyer sans cesse, il vient en le jetant de tous côtés ; il vient en se tenant bien raide, en se redressant comme un mâle, en se prenant pour un scorpion, il vient en se dressant comme un scorpion, en se croyant un scorpion ». Si la puissance des envahisseurs a marqué les mémoires indigènes, ceux-ci furent également attentifs aux convoitises des Espagnols dont ils rapportent, avec une ironie mêlée de mépris, les manifestations : « C'est comme des singes à longue queue qu'ils ont saisi de tous côtés l'or (...). Car il est bien vrai qu'ils avaient grandement soif, qu'ils s'en goinfraient, qu'ils en mouraient de faim, qu'ils en voulaient comme des porcs, de l'or ». Le Livre XII du Codex de Florence s'achève justement par un discours d'Hernán Cortés exhortant les vaincus à lui apporter ce métal jaune, cet « excrément divin » comme disaient les Aztèques, dont les conquistadores étaient si friands.

Que les Indiens aient très vite assimilé l'usage de l'écriture alphabétique enseigné par les premiers missionnaires, la rédaction, dès 1528, des *Annales historiques de Tlatelolco* le démontre amplement. Oeuvre anonyme d'un ancien *tlamatini* (« savant »), ce document illustre la vitalité des traditions littéraires autochtones de l'*Itoloca,* du *Xiuhamatl* et même de la poésie précolombienne. Le récit débute de manière laconique, à la façon des Livres des Années : « An Treize-lapin. On vit des Espagnols sur l'eau ». Ce style particulier de consigner les événements remarquables du passé n'exclut pas ici l'émotion voire la révolte de l'auteur qui fut, selon Georges Baudot, le témoin direct de ces faits tragiques. On remarquera cette évocation douloureuse du massacre des musiciens durant la fête de Toxcatl : « Ceux qui jouaient du tambourin, les chers petits vieux, qui avaient leurs sonailles en calebasse, leurs calebasses de tabac, c'est eux d'abord que les Espagnols ont attaqués là-bas. Ils les ont frappés aux mains, ils les ont frappés à la tête. Aussitôt, de suite, ils sont morts », ou encore ce magnifique *icnocuicatl,* restitué en vers par le traducteur, qui dépeint la situation désespérée des derniers défenseurs à la veille de la reddition de Mexico-Tenochtitlan :

« La vermine grouille dans les rues et les places,
et contre les maisons les cervelles ont fait des éclaboussures. (..)
Et nous avons bu, alors, cette eau de salpêtre.
Nous avons frappé, alors, les murs de brique,
et notre héritage n'était plus qu'un trou.

Les boucliers ont pu nous protéger,
mais on a voulu en vain peupler la solitude
avec des boucliers. »

Le troisième document en náhuatl traduit dans cet ouvrage se présente sous la forme d'une série de signes hiéroglyphiques accompagnés d'un commentaire rédigé à l'aide de l'alphabet latin. Il s'agit du *Codex Aubin,* daté de l'année 1576, œuvre d'un auteur anonyme qui serait, d'après l'analyse de Georges Baudot qui se base sur le type de calendrier utilisé, d'origine tlaxcaltèque. Suivant le modèle historiographique traditionnel du *Xiuhamatl,* ce récit nous fournit d'intéressantes données sur la vie de Quauhtemoc, le dernier empereur mexicain, mais aussi sur le destin tragique du cadavre de Motecuhzoma à qui l'on refuse, à plusieurs reprises, une sépulture. Chargé de transporter la dépouille de l'empereur déchu, Apanecatl s'exclame : « Oh ! nos seigneurs ! Le voilà bien malheureux Motecuhzoma ! Est-ce que je vais passer ma vie à le porter sur le dos ? ».

Le deuxième groupe de textes qui compose ce corpus de récits aztèques de la conquête comprend trois chroniques rédigées en langue espagnole. Même s'ils adoptent la langue des vainqueurs, les trois auteurs ont eu recours à des documents et à des témoignages dont l'origine indigène est indéniable. Mise à part l'*Histoire des Indes de la Nouvelle Espagne* sur laquelle nous reviendrons, les deux autres récits ont été écrits afin de souligner le rôle des collaborateurs indigènes d'Hernán Cortés durant la conquête. S'inspirant probablement d'un *melahuacuicatl* exaltant la mémoire d'Hernando Ixtlilxóchitl, le jésuite Juan de Tovar nous décrit dans le *Codex Ramirez* les exploits de ce dirigeant tezcocan qui combattit aux côtés des Espagnols. En le voyant pour la première fois, Cortés, rapporte la chronique, « fut saisi d'admiration devant un homme si blanc et si barbu, éblouissant de majesté ». Ixtlilxóchitl s'empressa d'embrasser la foi des nouveaux venus et joua, par la suite, un rôle capital durant les opérations militaires menées contre les Mexica. Inspirateur de Cortés pour ses plans de campagne, réunissant de forts contingents de vassaux, Don Hernando Ixtlilxóchitl qui multiplie les prouesses militaires est, véritablement le héros du récit. Celui-ci attribue même aux seuls Tezcocans le mérite de la prise de Mexico : « Il est donc prouvé que ce ne sont pas les Tlaxcaltèques qui ont conquis Mexico, mais bien Don Hernando Ixtlilxóchitl avec deux cent mille vassaux qui aidèrent les Espagnols ».

Inutile de préciser que l'auteur de l'*Histoire de Tlaxcala,* Diego Muñoz Camargo ne partage pas cette opinion. Dans la préface, Georges

Baudot explique l'originalité de cette œuvre par l'utilisation de sources de qualité issues notamment des enquêtes ethnographiques des Franciscains et aussi par la personnalité de l'auteur. Celui-ci, malgré ses origines métisses et son mariage avec une indienne noble de Tlaxcala, se range résolument du côté des Espagnols qu'il désigne d'ailleurs comme « les nôtres » dans son récit. C'est pourquoi sa version des événements s'apparente souvent à un panégyrique de Cortés et des Tlaxcaltèques présentés comme les alliés indispensables et providentiels des conquistadores. Emporté par ses convictions, Muñoz Camargo en arrive à justifier cet épisode peu glorieux de la conquête que fut le massacre de la population du Cholula. Nous lui devons, cependant, des pages passionnantes sur les réactions indigènes face à l'arrivée des Espagnols de même qu'une série de dialogues échangés à propos de la conversion des Indiens qui rappellent, à certains égards, le « Colloque des Douze » recueilli par Bernardino de Sahagún (3).

Moins empreinte de chauvinisme que les chroniques en espagnol évoquées plus haut, l'*Histoire des Indes de la Nouvelle Espagne* de Fray Diego Durán nous offre un récit plus équilibré de la conquête et nous décrit les événements singuliers qui l'annoncèrent aux Indiens. L'auteur dominicain reconnaît avoir eu recours à plusieurs manuscrits indigènes pour composer son œuvre et notamment à cette *Histoire Mexicaine*, probablement d'origine tezcocane, qu'il déclare suivre pas à pas. La première partie de son récit est une véritable biographie de Motecuhzoma, dépeint sous les traits d'un personnage tyrannique et angoissé face à la multiplication des présages funestes et des faits étranges, annonciateurs de la chute de son empire et de sa propre mort. Suit la description circonstanciée de l'arrivée des Espagnols et de leur première entrevue avec les envoyés de Motecuhzoma chargés de trésors et de victuailles. L'échange de présents et de nourritures s'accompagna de la découverte du cacao par les Espagnols et de celle du vin par les indigènes « qui déclarèrent que cette boisson était très suave et très bonne, et restèrent cette nuit-là dans le bateau, parce qu'avec tout le vin qu'ils avaient bu ils ne réussirent pas à en sortir ». Les relations entre conquistadores et Indiens allaient, hélas, bien vite se détériorer et même s'il décide de passer sous silence les « atroces cruautés et les actes d'une sauvagerie inhumaine » de ses compatriotes, Diego Durán manifeste à plu-

---

(3) « *Coloquios y Doctrina Cristiana... Los diálogos de 1524 dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores* », Edición de Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH, 1986.

sieurs reprises sa réprobation voire son indignation sur la façon dont la conquête a été menée. Sans jamais douter de l'utilité et du caractère providentiel de l'entreprise d'Hernán Cortés, le dominicain fustige néanmoins le comportement des soldats et du capitaine « davantage occupés à rechercher le trésor de Motecuhzoma, et le saint prêtre avec eux, plutôt qu'à lui enseigner la doctrine et les articles de la foi ». Excellent connaisseur des « antiquités mexicaines » et du monde indigène dans lequel il a grandi, Fray Diego Durán s'est fait l'interprète de la parole brisée des vaincus de la conquête. En confrontant les sources et les témoignages qu'il avait recueillis et en exerçant sur eux un esprit critique, il a fait œuvre d'historien.

En guise de conclusion, ce livre s'achève sur un essai de Tzvetan Todorov intitulé « Les récits de la Conquête ». Dans un premier temps, cet auteur étudie les différentes modalités narratives qui caractérisent ces récits. Chacun d'eux est analysé en tenant compte de la position des Indiens dans le conflit, du degré d'intervention de l'auteur dans le manuscrit et de l'influence plus ou moins forte d'un mode de transmission oral. Grâce à l'examen détaillé de plusieurs thèmes communs aux différents récits, Tzvetan Todorov parvient à reconstituer la vision indigène de ces événements mais aussi à démontrer comment, par l'intégration d'éléments étrangers dans des schémas de pensée précolombiens, ces récits manifestent un ultime acte de résistance face à l'irruption européenne dans leur univers.

Pour être complets il conviendrait de souligner quelques caractéristiques remarquables des traductions en langue espagnole et italienne de cet ouvrage. La traduction italienne, parue la première en 1988, rééditée l'année suivante, est l'œuvre d'un américaniste bien connu en Italie, professeur à l'Université de Gênes, Pier-Luigi Crovetto. Si la traduction des textes en langue espagnole ne lui posait aucun problème, par contre la traduction des textes en langue náhuatl a usé d'une procédure particulière. C'est-à-dire que le traducteur italien y a travaillé en très étroite collaboration avec Georges Baudot qui a suivi, page à page, cette version, en tentant de proposer à Pier-Luigi Crovetto une approche constante du texte náhuatl lui-même. Publiée en 1990 à Mexico par l'éditeur Grijalbo et le Consejo Nacional para la Cultura y las Artes la traduction en langue espagnole a été à la charge de Guillermina Cuevas. Mais ici, le traitement des textes a été différent. Bien entendu, les textes du *Codex Ramírez*, de Muñoz Camargo et de Diego Durán sont ici les textes originaux en langue espagnole. Par contre, la traduction des trois textes rédigés à l'origine en langue náhuatl a été revue et corrigée directement par Georges

Baudot qui a souvent, littéralement, refait la traduction à partir de l'original náhuatl afin de procurer en langue espagnole une traduction aussi « directe » que la version française. Il va de soi que la traduction en langue japonaise et sa façon d'approcher ces textes nous échappe complètement.

En 1992, au cœur des commémorations que suscite un peu partout le Cinquième Centenaire de la Rencontre avec l'Amérique, la lecture de ces textes (que ce soit dans la langue de Montaigne, de Cortés ou d'Amerigo Vespucci, à défaut de celle de Nezahualcóyotl) peut paraître une réelle urgence.

Guilhem OLIVIER.

María Eugenia DEL VALLE DE SILES. — *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*, La Paz, editorial Don Bosco, 1990, 664 p., chronologie, index, bibliographie, cartes, ill.

En 1981, le Pérou a fait un effort particulier pour célébrer le deuxième centenaire d'une rébellion, celle dite « de Tupac Amaru II » ou « Grande rebellion », qui avait soulevé la majeure partie des provinces andines pendant plus d'un an, et dans l'ampleur, la violence et les objectifs de laquelle de nombreux auteurs avaient cru déceler les prémices des guerres d'indépendance. Même si l'on ne partageait pas cette opinion, plusieurs certitudes semblaient acquises : l'épicentre de la révolte était situé dans la région du Cuzco ; don Gabriel Condorcanqui, alias Tupac Amaru II (*Serpent resplendissant*), un riche cacique quechua, en avait été le principal dirigeant, et il était parvenu à opposer aux forces espagnoles unies une coalition majoritairement indienne, à laquelle s'étaient joints des métis et quelques créoles.

Dix ans après la commémoration péruvienne, paraît en Bolivie un ouvrage consacré à une autre fraction de la révolte, celle qui fut menée au même moment dans le Haut-Pérou par un métis pauvre, Julián Apasa, qui s'était donné le nom de Tupac Catari (*Serpent resplendissant*, dans un mélange de quechua et d'aymara). Or, le tableau qui se dégage de ce gros livre rend caduques ou modifie bien des affirmations antérieures, bien que l'auteur se défende de théorisations prématurées et n'ambitionne que d'exposer les résultats d'une enquête minutieuse entreprise dans les fonds d'archives sud-américains et espagnols.

María Eugenia del Valle de Siles, formée par l'école historique chilienne, a mené ses recherches patiemment, en ne négligeant aucune source disponible actuellement connue (à une exception près : les papiers du président Ignacio Flores dont le Museo Antropológico de La Paz possède un microfilm, mais se garde peut-être de le faire savoir). Et ce travail rigoureux nous vaut quelques découvertes : pour traiter d'un pareil événement, il n'existe pas seulement les sources officielles habituellement recensées — rapports, procès, correspondance, enquêtes... — mais aussi tout ce que les acteurs, les révoltés tout autant que les officiers chargés du rétablissement de l'ordre, ont produit — journaux, pasquins, missives. Car cette société en majorité analphabète était paperassière ; même les dirigeants de la révolte, illettrés la plupart, s'accompagnaient d'un greffier.

L'auteur, qui a placé en annexe de son ouvrage une chronologie fine d'événements très mal connus, est parvenu à reconstituer avec précision trois aspects essentiels de la Grande rebellion dans le Haut-Pérou : l'émergence d'un nouveau foyer de révolte, dirigé par un inconnu ; les rapports ambigus entretenus par les dirigeants des deux grands blocs du soulèvement général, les Amaru et les Catari ; la discorde qui s'établit au camp des Espagnols assiégés dans la ville de La Paz.

Pendant quelques mois, les autorités hispaniques ont cru n'avoir affaire qu'à une extension vers le sud du théâtre des opérations de Tupac Amaru II, alors que Tupac Catari menait déjà le jeu selon sa propre initiative, secondé par des lieutenants et des troupes qui ne suivaient pas les injonctions du Cuzco. Des réformes fiscales et les abus constants des corrégidors avaient constitué des motifs suffisants d'un mécontentement local qui s'était manifesté, dès 1779, dans la province de Chayanta, dont un cacique, Tomás Catari, puis ses frères, avaient pris la direction.

Les officiers, aussi bien que les magistrats, conçurent difficilement qu'ils assistaient à une rebellion générale qui dépendait de plusieurs pôles : au nord, les environs du Cuzco étaient harcelés par Tupac Amaru ; dans le Haut-Pérou, les troupes de Tupac Catari agissaient dans les provinces de La Paz, des Yungas, d'Omasuyos, de Pacajes et de Sicasica ; plus au sud, la ville d'Oruro se soulevait ; encore plus au sud, Chayanta, et aux limites de l'Argentine, les Indiens de guerre, Tobas et Chiriguanos s'insurgeaient en voulant prendre pour Inca Tupac Amaru II.

L'ouvrage de María Eugenia de Siles ne parvient pas à intégrer toutes ces composantes de la révolte générale ; il s'en tient aux mani-

festations de révolte que l'on peut attribuer à la mouvance de Tupac Catari.

Pendant que Catari attaque les campagnes et assiège La Paz pour son compte, tandis que Tupac Amaru II tente de contrôler la province du Cuzco, les deux dirigeants entretiennent des relations épistolaires qui semblent traduire une entente, voire une subordination du dirigeant aymara à l'égard du cacique quechua. Tupac Catari confie son fils unique aux gens du Cuzco et reconnaît la prééminence du nouvel Inca dont il serait le vice-roi. Mais à l'abri de cette soumission qui apparaít comme une feinte, Tupac Catari n'en poursuit pas moins ses propres objectifs. La capture et la mort de Tupac Amaru II va changer le statu quo : en juin 1781, l'oncle de Tupac Amaru, Diego, et son neveu, Andrés, opérant un repli stratégique, quittent les provinces péruviennes pour franchir la frontière du Haut-Pérou. Au moment où Tupac Catari, contraint de se retirer devant les forces rassemblées par le président Ignacio Florès, perd le premier siège de La Paz, Andrés Tupac Amaru s'empare de la riche ville de Sorata dont il massacre les habitants. Il est parvenu à se faire obéir par une partie des troupes de Catari, et s'est acquis une alliée exceptionnelle, la propre sœur de Tupac Catari, devenue sa maîtresse.

La sourde lutte qui se déroule entre les deux dirigeants ne se dénoue que dans l'échec général de la révolte. Mais jusqu'à sa défaite définitive et sa capture, Tupac Catari n'a cessé de manifester son indépendance à l'égard des Péruviens, tout en évitant de compromettre sa lutte par une rupture dommageable aux deux groupes.

De leur côté, les Espagnols manifestaient moins de prudence, et les rivalités entre métropolitains et créoles éclataient au grand jour, avivées par les tensions du coûteux siège de La Paz. Dans la ville, le commandant Segurola — un métropolitain — se heurte à l'auditeur Diez de Medina, un aristocrate du Haut-Pérou qui connaît bien sa province, parle les langues indiennes, et que l'autoritarisme de l'officier espagnol insupporte. Le conflit se ravive avec l'arrivée du président de l'Audience, Ignacio Florès, un créole originaire de Quito, fils cadet du marquis de Miraflorès. Contre l'avis de Segurola, il abandonne La Paz peu de temps après l'avoir délivrée : les troupes qui l'ont suivi, en grande partie originaires de Cochabamba, sont peu sûres, trop peu nombreuses, et il craint, en restant dans cette ville construite dans le creux d'un ravin au flanc du haut plateau, de finir lui aussi encerclé, ses troupes démoralisées, tentées par la désertion. Afin de justifier sa conduite, il écrira plus tard que « La Paz, loin d'être un havre, est un abîme où l'on se perd ». Segurola en conclura que les créoles manquent de loyauté à l'égard de la couronne, et le

vice-roi qui, cinq ans plus tard, relèvera le président Florès de ses fonctions pour être jugé, lui donnera raison. Les relations entre métropolitains et créoles ne se remettront pas de ces tensions.

Malgré ses dimensions, ce gros volume laisse bien des questions en suspens. Il reste encore à tracer un tableau d'ensemble des révoltés du Haut-Pérou (quelles étaient les communautés rebelles, et celles restées fidèles ? Une carte fait défaut) et une explication des différences d'attitude que l'on peut constater. Ainsi, pourquoi les Indiens de Paria-Toledo ont-ils aidé à la répression, leur curé en tête, tandis que les communautés de la province de Sicasica n'ont été vaincues qu'après une dure expédition menée à l'hiver 1782 par le commandant Reseguin ?

De même les tentatives d'éclairer les dimensions symboliques de la rebellion n'emportent-elles pas l'adhésion. Tupac Catari, métis, pauvre, illettré, ivrogne, *mujeriego* et cruel aurait exercé un grand ascendant sur les communautés aymaras parce qu'il s'agissait d'un chef charismatique : mais encore ? Quels éléments, quelles croyances prédisposaient les communautés du Haut-Pérou à se soumettre à un tel dirigeant, c'est ce qu'il conviendrait d'expliquer en premier lieu. Le parti-pris chrétien adopté par l'auteur l'a peut-être privé de certaines possibilités d'explication. Il est sûr que les rebelles avaient souvent recours à des références chrétiennes ; mais il est aussi sûr que leur révolte s'étendait dans d'autres dimensions, pré-chrétiennes, et que leur mode de combat, leurs pratiques sacrificielles et la place qu'ils attribuaient à leur chef en vertu d'une vision du monde non-occidentale devraient inciter à une réflexion nouvelle sur le synchrétisme andin.

Reste enfin à tracer un bilan des conséquences de la grande rebellion. Les pertes humaines ont-elles entraîné des modifications au sein des communautés, des conséquences sur les tenures ? Les troupes de répression ayant pratiqué l'incendie systématique, la destruction des troupeaux et des récoltes, les ravages de la guerre ont sûrement été considérables. On sait cependant que la ville de La Paz récupéra de ses ruines en dix ans, mais qu'en fut-il des campagnes ?

Les leçons tirées par les acteurs influèrent sur le déroulement des guerres d'indépendance dans les Andes. Dénoncés par les officiers métropolitains, les créoles apparurent désormais suspects, malgré toutes les preuves de loyauté que beaucoup d'entre eux s'efforcèrent d'apporter à l'Espagne occupée par l'armée française à partir de 1808. Quant à ceux qui, dès 1809, choisirent la rupture d'avec la métropole, ils durent, pour faire aboutir leur combat, s'inscrire dans les cadres bâtis par la Grande rebellion. La lutte ne put se poursuivre

qu'en se fondant sur une alliance avec des communautés indiennes, et la seule guérilla qui parvint à tenir contre les troupes royalistes jusqu'à l'indépendance s'établit dans les deux provinces qui avaient résisté les dernières, en 1782 : Sicasica et Hayopaya. Vue du côté royaliste, la guérilla est apparue sûrement comme une jacquerie de même type que celle de 1780-82.

Marie-Danielle DEMELAS-BOHY.

Carlos ALVAREZ A. et Luis CASASOLA. — *Las Figurillas de Jonuta, Tabasco,* México, Centro de Estudios Mayas, U.N.A.M., 1985. 111 p.

Le présent fascicule fut réalisé en 1985, par le centre d'Etudes Mayas de l'Université de México. Cet exemplaire fait suite à un premier volume d'une série de quatre, dont le sujet aborde « la arqueología de las Tierras Bajas Norroccidentales del Area Maya ». Le projet fut mis en route en 1974 sous la direction de Lorenzo Ochoa, professeur et chercheur à l'Université de México. L. Ochoa fit appel à des chercheurs sérieux travaillant sur les Mayas, et les auteurs de ce livre font partie de cette équipe.

Après une introduction brève rappelant l'origine des statuettes analysées : une collection particulière, un pillage dû à des travaux hydrauliques en 1977 et des fouilles programmées au printemps de 1977, un premier chapitre situe le centre cérémoniel de Jonuta (Tabasco), bâti par des Mayas Chontales (« étrangers » en náhuatl) d'après un urbanisme linéaire. Un second chapitre est consacré aux figurines trouvées en fouille, sur les sites de Jonuta, Paraíso, La Tejería, El Ocotlán et San Joaquín. Une carte de localisation des sites archéologiques de la zone Jonuta-Palizada ainsi que des plans des villages cités plus haut, accompagnent ce chapitre, en notes. Le rôle de ces notes est de clarifier et d'illustrer les descriptions des sites mentionnés. La zone de Jonuta a donné naissance à quatre phases stylistiques de la céramique, qui se succèdent dans le temps. La phase Jonuta, la troisième phase stylistique, de 600 à 1100 après notre ère, est le développement maximum des types et des formes de céramique maya de la zone. Elle se divise en cinq groupes, dont quatre illustrent le type de céramique Orange Fine, qui perdurent pendant la phase Cintla (1100-1350). La phase de Jonuta a connu une grande diffusion dans les Terres Basses Nord-Occidentales et dans l'aire maya, au cours du Classique Tardif et au début du Postclassique.

C. Alvarez et L. Casasola ont consacré ensuite un grand chapitre à la classification des figurines anthropomorphes et zoomorphes. Dans chacune des deux classes, ils ont répertorié différents types stylistiques, selon la forme de la tête, les attitudes et les thèmes représentés comme pour la typologie des statuettes de Teotihuacan, dans le Méxique central. La datation des figurines étudiées varie de 600 à 1680 après notre ère. Ces figurines de pâte locale orange, sans dégraissant, sont réalisées au moule. Nombreuses sont celles qui portent des traces de peinture rouge, bleue et blanche. L'étude des groupes, par ordre décroissant, indique le nombre d'objets, les dimensions, la technique de fabrication, la pâte, la fonction, la provenance, la description, et la comparaison avec des figurines d'autres régions mayas. La classe anthropomorphe avec ses neuf groupes comporte 129 figurines, ayant principalement pour fonction, celle de sifflet, de flûte (groupes 3 et 4) ou encore de hochet (groupe 2). Les trois premiers groupes concentrent les trois quarts du total des figurines anthropomorphes. On y trouve les personnages avec des glyphes ou des tatouages sur le front ; les personnages de type physique non maya (surtout des femmes) ; et les personnages déguisés ou à traits fantastiques, avec des attributs zoomorphes. Le tatouage et la scarification furent utilisés plus que pour une simple décoration, comme un indicateur de sexe, de rang ou de status. Le matériel de comparaison provient en général de Jaina, de la côte de Campeche et de Altar de Sacrificios. La classe zoomorphe compte, quant à elle, 43 statuettes, réparties en quatre groupes inégaux (oiseaux, carnivores, primates, tortues). Les groupes les plus nombreux sont ceux des oiseaux et des carnivores. La pâte utilisée est en majorité de couleur café, et leur principale fonction est celle de sifflet. Des dessins et des photographies des figurines mayas étudiées, appartenant aux différents groupes sont placés en fin de cette première partie.

Les auteurs concluent que l'analyse des statuettes, corrobore les textes mayas retrouvés et traduits (Relacion de Paxbolon-Maldonado). On peut donc en déduire que ces figurines étaient associées au culte des anciens à usage domestique, afin de protéger la ville et ses habitants. On aborde donc tout au long de cette étude, la vie quotidienne des Mayas Chontales : la composition sociale, les aspects religieux, les traits de la faune, l'apport de nouvelles populations nahuas et popolucas au cours du Classique Tardif, amenant des objets propres à leur culture (jougs, figurines à roue, palmes). Mais on sait qu'il y eut aussi un déplacement des Chontales du Tabasco et de Campeche vers le littoral yucatèque, à la fin du Classique avec un apport de céramiques à pâte fine, de figurines type Jonuta, et de sel, grâce aux échanges commerciaux. La dernière conclusion met

en évidence l'éventuelle fausse attribution de figurines à l'Ile de Jaina, et qui seraient par leur filiation stylistique de la zone de Jonuta.

L'annexe 1 a été menée par Luis Torres Montes et Ana Arie W. Il s'agit d'une étude préliminaire sur la provenance de figurines mayas de céramique Orange fine de Jonuta, (Tabasco) et de Jaina, (Campeche) au moyen de l'absorption atomique au feu. Les auteurs de cette annexe ont abordé le besoin de temps et d'argent qu'a nécessité un tel programme. En effet jusqu'à aujourd'hui l'analyse par activation neutronique était la méthode la plus couramment utilisée et, celle qui produisait les résultats plus fiables. Ici, la méthode employée est la spectrométrie d'absorption atomique considérée comme une analyse plus précise que l'analyse précédemment citée, et ainsi plus coûteuse. Il a donc fallu analyser des éléments chimiques appartenant à la pâte des figurines de Jonuta et de Jaina. Cette pâte orange, fine, compacte et sans dégraissant, était considérée par les Mayas comme une pâte servant à la fabrication d'objets de qualité, voire de luxe. On est, par conséquent, tenté de penser que les figurines étudiées n'avaient pas qu'un rôle domestique. Car, elles furent trouvées pour la plupart, en qualité d'offrandes dans les tombes de Jaina et de Jonuta. L'hypothèse de l'origine des statuettes provenant de Jonuta, est à nouveau émise puisque sur l'Ile de Jaina, aucun centre potier ne fut découvert au cours des diverses fouilles entreprises ces dernières années (Corson ; Sánchez Caero). De plus, l'Usumacinta, fleuve baignant les vallées du Tabasco, permettait à Jonuta, centre potier du Classique, d'accéder à toutes les grandes cités mayas. Pourquoi pas à Jaina, peu éloignée du site ? L'analyse chimique décrite pas à pas, plusieurs conclusions ont pu être avancées à l'aide de tableaux comparatifs qui portent sur la ressemblance entre les figurines de Jonuta et les trois argiles provenant de cette même localité. Mais selon les auteurs, le petit nombre d'échantillons analysés, une dizaine, fait admettre quelques réserves sur l'attribution commune de ces statuettes. Une série de photos des échantillons traités et numérotés clôt cette annexe, ainsi qu'une carte géographique et une bibliographie sommaire et récente. Comme pour la première partie, la bibliographie regroupe des publications des années 1970-80, période propice à la recherche archéologique maya au Mexique.

L'annexe 2 a été constituée d'une « brève notice sur les antiquités de Jonuta », qui provient de notes prises en 1865. Elles furent recueillies et publiées par Pedro C. Paz, en 1869. Cette notice se compose de deux parties, l'une traitant des collines ou monticules artificiels de Jonuta et l'autre, des terre-plein et objets d'art décou-

verts sur le site à cette période. A l'aide d'une carte de la zone et d'une planche de figurines diverses provenant de ces fouilles, on nous décrit les premières découvertes. A cette époque, on distinguait dans le sud du district de Jonuta, un peu plus d'une centaine de monticules coniques recouverts de végétation. On en comptait sept à Jonuta. Les fouilles mirent à jour à l'extérieur, un escalier en colimaçon tout autour de ces constructions. A l'intérieur, on retrouva des sarcophages, ce qui fit émettre l'hypothèse de monticules funéraires. Mais, face à la situation topographique de ceux-ci près des rivières, dont l'Usumacinta, on pensa plutôt a posteriori, à des abris pour les habitants du lieu, au cours des fréquentes inondations dues à cette région tropicale. Dans la deuxième partie, on apprend que Jonuta est situé sur un terre-plein artificiel. Lors d'une fouille, on a découvert des poteries, des fours de potiers, des ossements humains, des fossiles et des briques. Les figurines en céramique constituent à leur tour, des sifflets, ce sont des guerriers, des représentations de dieux, des femmes et des hommes agenouillés. Nous mentionnons seulement qu'il y avait aussi d'autres objets de matériaux divers.

Ce livre a le mérite de faire référence à la fois à un travail ancien de fouille (en 1865), ainsi qu'à un traitement scientifique de matériaux les plus récents. Le premier démontre l'importance déjà grandissante de ce site maya au XIXe siècle et, le second rejoint avec quelques réserves les conclusions stylistiques et historiques de la première partie.

Françoise MILHORAT.

Un regard sur les publications françaises à l'occasion du Ve Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes.

« 1992 : le fétichisme des dates a encore frappé ». C'est sans doute ce que l'on pourrait écrire en constatant l'impact éditorial en France de la commémoration de la rencontre de deux mondes. Certes, mesuré à l'étalon de la frénésie suscitée il y a trois ans par le bicentenaire de la Révolution Française, le Ve centenaire du débarquement européen dans les îles antillaises pourrait sembler se limiter à un simple frémissement des plus ponctuels. Cependant, si l'on considère le faible rôle joué par la France dans ces événements, on ne peut qu'être surpris par l'intérêt réel du public français à l'égard de ces histoires d'outre-mer qui finalement lui sont relativement étrangères.

Un simple coup d'œil sur les vitrines de librairies situées même dans des villes de taille modeste confirme le phénomène. Et, c'est somme toute assez logiquement que les éditeurs français ont cherché à ne pas négliger l'occasion offerte. Plusieurs d'entre eux, et non des moindres, ont participé à cet enthousiasme éditorial qui s'inscrit dans la volonté de se « placer » sur un marché considéré comme porteur. Malheureusement, comme il est fréquent dans ces cas-là, l'inégalité qualitative de la production n'a d'égale que son abondance. Devant un tel flot, il ne peut être question d'un compte rendu exhaustif de toutes les publications parues à l'occasion. Certaines ne sont parfois que de simples rééditions, généralement utiles, d'ouvrages bien plus anciens (1), plus toujours disponibles. D'autres sont des écrits peu sérieux dont l'illusion de la signature ne peut empêcher l'insignifiance scientifique. De tels ouvrages, comme le *1492* de J. Attali publié chez Fayard, devraient être littéralement déconseillés du fait des dégâts qu'ils engendrent parmi un public peu averti mais attiré par le prestige médiatique de l'auteur. Loin de nous l'idée de revendiquer pour la seule corporation universitaire le monopole du savoir historique ou de la réflexion intellectuelle. Mais on souhaiterait de la part de tous ceux qui prennent leur plume — mais la prennent-ils réellement eux-mêmes ? — pour s'intéresser à notre passé, un souci de rigueur et de précision, un respect des sources qui sont le fondement de la démarche de l'historien. Ne pas s'y soumettre, c'est utiliser l'image, porteuse commercialement, du savoir historique, sans en respecter les contraintes méthodologiques. N'est-ce pas là une forme d'escroquerie intellectuelle ? De tels « travaux » ne peuvent mériter un compte rendu, mais plus simplement une mise en garde auprès des lecteurs potentiels. Nous limiterons donc ici notre attention à des livres dont nous considérons, à des titres divers, utile de rendre compte.

A 1492 est bien sûr associé le nom de C. Colomb. Parmi les nouvelles biographies parues ces derniers mois, citons le livre de Michel Lequenne : *Christophe Colomb, Amiral de la mer océane*, coll. « Découvertes », Gallimard, 1991, Paris, 192 p. Le livre présente les atouts devenus habituels de la collection : textes clairs, illustrations abondantes, références essentielles, sélection de textes et documents en

(1) Tel est le cas des deux livres de M. Manh-Lot : *La découverte de l'Amérique*, réédition par Flammarion en 1991 dans la collection « champs » du livre paru en 1970 dans la collection « Questions d'histoire » et de *Portrait historique de C. Colomb*, réédition, remise à jour celle-là, dans la collection « Points histoire » du Seuil, d'un vieux livre paru en 1960.

Tel est aussi le cas du *Christophe Colomb*, de J. Heers, édité chez Hachette en 1981 et réédité lui aussi en 1991.

fin de volume. On ne peut cependant devant ce livre que mettre en garde le lecteur devant l'interprétation faite par l'auteur du 3ᵉ voyage de C. Colomb. Quitte à souffrir de « l'aveuglement » que dénonce M. Lequenne chez les historiens de l'Amiral qui ne partagent pas son point de vue, nous continuons à penser que Colomb meurt en ignorant l'existence du 4ᵉ continent qu'il ne peut, de ce fait, avoir « découvert ». L'interprétation offerte par l'auteur à propos de la fameuse lettre écrite à la suite de l'expédition sur ce qui se révèlera être les bouches de l'Orénoque, n'emporte en effet pas la conviction, au regard des travaux d'autres historiens qui l'ont précédé sur ce terrain (2).

Le livre de Régis Debray, *Christophe Colomb, le visiteur de l'aube*, La Différence, Paris, 1991, 124 p., peut entrer dans cette catégorie des biographies colombines de par son titre, mais il est en réalité bien plus que cela. Libre de ton, s'appuyant sur une connaissance intime de l'Amérique et faisant preuve d'une familiarité avec l'histoire américaine que l'on ne soupçonnait pas, l'auteur nous livre un travail décapant, léger, savoureux. Ecrit dans un style vivant qui frise parfois le familier, Régis Debray est capable d'inventer quelques formules-chocs que l'on ne s'étonnerait pas de retrouver ultérieurement passées dans le domaine public. Cependant, sous couvert d'une facilité d'écriture se cache en réalité une réflexion particulièrement pertinente sur le devenir de l'Amérique Latine depuis 1492. Régis Debray, dans un rôle de « fou » parmi les auteurs les plus doctes que l'occasion du Vᵉ centenaire a stimulé ou réveillé, est capable de nous distraire en nous instruisant. Aussi lui pardonnera-t-on sans difficulté les excès de plume que sa verve lui fait commettre. Philosophe bien plus qu'historien comme il l'écrit lui-même, c'est la signification profonde de l'événement qu'il cherche à saisir. Et dans cette tâche, il réussit parfaitement. A tous ceux que le tintamarre célébrationniste indispose, voilà une lecture qui les réconciliera avec le *Vᵉ centenaire de la Rencontre de deux mondes.*

Il est cependant intéressant de considérer que, malgré la mode biographique actuelle, les principaux ouvrages parus sur 1492 cherchent à replacer le personnage Colomb, ou plus simplement l'histoire événementielle de la découverte, dans une optique historique s'inscrivant dans la longue durée. C'est là l'occasion de quelques livres parmi les plus intéressants parus à cette occasion. C'est à eux que nous consacrerons l'essentiel de notre analyse.

---

(2) Nous considérons qu'à ce jour les travaux les plus complets sur C. Colomb sont bien ceux de l'historien espagnol J. Manzano y Manzano, dont malheureusement M. Lequenne ne cite pas un seul livre en bibliographie...

Le beau livre de Kenneth Nebenzahl : *Atlas de C. Colomb et des grandes découvertes,* Bordas, 1991, Paris, 170 p., nous permet d'approcher l'univers technique et scientifique dans lequel se mouvait C. Colomb. Autour de 4 chapitres très richement et judicieusement illustrés l'auteur retrace la tradition cartographique d'avant Colomb, puis la traduction progressive à travers les cartes des transformations dans la perception du globe, fruits des explorations européennes. L'auteur met ainsi bien en évidence que la cartographie, outil servant à appréhender le globe terrestre, accompagne l'extension du phénomène colonial sous domination européenne. Les textes, courts, comportent avant tout des précisions sur les cartes somptueusement reproduites qui se trouvent en vis-à-vis. Ici, la structure du livre est constituée par ces cartes qui, à la façon d'un dessin animé, fournissent les étapes du progrès de la connaissance occidentale en matière de représentation terrestre.

La réédition complétée et enrichie du livre d'Albert Ronsin, *Découverte et baptême de l'Amérique,* Editions de l'Est, Saint-Dié, 1992, s'inscrit dans la même perspective. Ici, les reproductions sont souvent plus modestes, parfois en noir et blanc, et malheureusement souvent en réduction, mais le texte éclaire avec précision et nuance la lente et difficile « invention »de l'espace américain. Ces deux travaux, complémentaires, offrent au lecteur une excellente approche de la progressive émergence dans la conscience européenne de la réalité du continent américain.

Le livre de Jean Favier : *Les grandes découvertes. D'Alexandre à Magellan,* Fayard, 1991, Paris, 619 p., choisit d'opérer cette mise en perspective sur la très longue durée. L'histoire qui est ici retracée est celle des voyages d'explorations depuis l'antiquité mésopotamienne jusqu'à Magellan. Le livre s'articule autour de 4 parties : les trois premières, consacrées aux déplacements humains jusqu'au XV[e] siècle, servent de référence à la 4[e] partie dans laquelle sont étudiés les voyages d'explorations et découvertes des XV[e] et XVI[e] siècle. L'idée qui sous-tend le livre de J. Favier est particulièrement intéressante et riche : ce qui est retracé ici ce sont les facteurs et les moyens mis en branle au cours de l'histoire de l'Occident et lui permettant d'appréhender et d'affirmer progressivement sa domination sur la planète. En ce sens le choix de la date terminale de son livre est particulièrement significatif. Plus que C. Colomb, c'est bien l'expédition de Magellan qui est la date cruciale dans cette affirmation occidentale. On ne saurait reprocher au livre de J. Favier la rapidité qui confine souvent au survol ou aux généralités les plus sommaires des phénomènes étudiés : embrasser près de 3000 ans d'histoire

humaine en 600 pages relève de la gageure ! Et l'auteur, en fin de compte, se sort avec les honneurs d'une telle épreuve. Par contre, sa mise sur le même plan de phénomènes migratoires, de mouvements de peuplement, de voyages d'exploration ou encore d'expéditions de conquête est plus problématique et difficile à accepter. Il y a dans cette démarche un risque de gommage des spécificités historiques des événements mis en parallèle. Il n'empêche : ce travail retrace dans une perspective cavalière, principaux repères à l'appui, une histoire occidentale axée sur le mouvement et le déplacement des hommes.

Le livre de J. Heers : *1492. La découverte de l'Amérique,* Edition Complexe, 1991, Bruxelles, 190 p., (N° 219), retrace l'histoire de la pénétration en Europe de l'idée et de l'image de l'Amérique ainsi que celle de sa diffusion. L'auteur insiste sur l'inquiétude qui suit l'enthousiasme du premier retour. Dans cette difficile acceptation de la réalité américaine, ce qui émerge aussi ce sont déjà certains traits qui vont coller des siècles durant au nouveau monde : le mythe du bon sauvage et celui de l'abondance inépuisable de ses terres. Dans cette maturation, certains seront plus prompts que d'autres à accepter la nouveauté. Passons sur Colomb qui s'entête dans son erreur, preuve d'un esprit plus ancré qu'on ne le dit trop souvent dans la science scolastique. Les plus rapides à l'acceptation sont les hommes de la mer : chez eux, le savoir pratique, l'expérience vécue au gré des vents et des courants atlantiques les aident à admettre l'évidence d'un nouveau monde. Par contre, les hommes de savoirs, humanistes et autres hommes de lettres n'intègrent qu'avec bien plus de lenteur, de réticences, ces terres nouvelles venues qui destabilisent la Tradition dont ils sont nourris.

J. Heers prolonge sa réflexion dans un deuxième travail, *1492-1530 : La ruée vers l'Amérique, les mirages et les fièvres,* Edition Complexe, Bruxelles, 1992, 191 p. (N° 222). Il s'agit ici de mettre en parallèle, idée fort judicieuse, l'exploration et l'exploitation des côtes africaines avec celles du monde antillais. Ce que montre J. Heers, c'est la ressemblance frappante entre les deux épisodes : l'Afrique sert indiscutablement de terrain pour la mise en place des mécanismes qui se reproduisent dans le monde caraïbe. C'est bien sur les fondements du troc et du pillage du stock d'or disponible que fonctionnent les 30 premières années de la présence européenne en Amérique. Rien de bien neuf dans cette approche, sinon, comme dans le travail précédent, les conséquences en Europe de cette économie de prédation. J. Heers, en fin connaisseur de l'économie du bas Moyen Age insiste sur le rôle des marchands — italiens notamment mais aussi

d'Europe du Nord —, ainsi que sur l'importance des foires et leur géographie. Partant de ces répercussions européennes, l'auteur insiste sur la volonté de groupes européens de prendre pied en Amérique. Si les marchands de Nuremberg ont vite cherché à s'immiscer dans les flux financiers nés de ces territoires nouveaux, on peut douter du dynamisme des français que l'auteur semble placer sur le même plan. La guerre de course dont il entrevoit l'émergence ne va véritablement s'imposer que bien plus tard, dans une conjoncture économique et internationale bien différente.

Les trois livres de J. Favier et J. Heers ont en commun d'être écrits par des historiens médiévistes spécialistes des mondes non-ibériques. Aussi, n'est-il pas étonnant de constater que leur approche déborde largement le monde hispanique pour s'inscrire dans une perspective plus méditerranéenne, voire occidentale : travaux profitables donc, qui replacent 1492 dans une situation aussi large que possible.

Le livre dirigé par C. Varela et G. Martinière : *L'état du monde en 1492,* édition La Découverte, 1992, 638 p. relève quant à lui d'une autre approche. Il s'agit ici non pas tant de remettre l'événement de 1492 dans son contexte diachronique, mais plutôt de jouer sur le registre synchronique autour de cette date-charnière. Les auteurs présentent un véritable répertoire des situations autour de 1492 à travers le monde entier. Chaque thème développé, confié à un spécialiste, est présenté en quelques pages synthétiques et offre une courte mais judicieuse bibliographie. Par son ampleur de vue, par la richesse des informations, par les outils dont il dispose, ce travail va véritablement s'imposer comme un ouvrage de consultation indispensable pour tous ceux qui s'intéressent à la réalité de cette fin de XVe siècle.

Aux côtés de ces approches globales ou globalisantes, se retrouvent des publications proposées par des spécialistes du monde hispanique. Dans ces travaux, la perspective est avant tout péninsulaire, cherchant à replacer l'événement dans le contexte propre à l'histoire de l'Espagne.

Tel est prioritairement l'objectif de B. Vincent à travers son *1492, « l'année admirable »*, coll. historique, Aubier, 1991, 225 p. Comme le titre l'exprime clairement, l'auteur cherche à relier entre eux des événements qui, par leur portée ou leur signification, impriment d'un sceau ibérique cette année 1492. Après avoir rappelé les 4 événements qui marquèrent l'histoire espagnole mais aussi celle de l'Europe et du monde, B. Vincent s'attache à analyser les facteurs qui contribuèrent à faire de l'Espagne le lieu de ces événements déci-

sifs. Dans ce domaine, il accorde une place essentielle à la construction d'un Etat moderne, en voie de centralisation, au sein duquel l'appui de l'Eglise est déterminant. L'impact des événements de cette année, mémorable dans une seule perspective castillane, est inscrit dans les réalités de la péninsule qui en déterminèrent le déroulement. Ils signifièrent d'abord l'émigration des exclus du nouvel Etat en Espagne-même, leur différence étant considérée comme inassimilable. Ils contribuèrent, momentanément au profit de l'Espagne, à l'unification économique du monde, mais aussi à la dépendance américaine notamment à travers le développement de l'échange inégal. Ils signifièrent enfin la disparition par le choc microbien des dominés de la société coloniale américaine.

Ce travail, au demeurant brillant et suggestif, pêche à nos yeux par un excès de déterminisme : la « découverte » était-elle réellement inscrite dans les événements ibériques ? N'y a-t-il pas un contexte général « occidental » autant qu'ibérique qui est à l'origine de l'événement ? Par ailleurs, en se centrant sur 1492, ne force-t-on pas la coïncidence des faits ? Cette date-charnière garde-t-elle réellement un sens, en particulier pour ce qui concerne l'Amérique ? 1519 n'est-il pas plus décisif que 1492 ? Enfin, ce livre contribue surtout à une véritable célébration de l'épopée colombine vue comme l'expression de la supériorité espagnole en Europe. C'est dire que l'on se limite ici à une perspective exclusivement espagnole — castillane ? — de l'événement. En replaçant la geste du Génois dans le seul contexte péninsulaire, B. Vincent choisit d'offrir une vision trop unilatérale d'une histoire en réalité bien plus diverse.

Le projet de B. et L. Bennassar dans *1492, Un monde nouveau ?*, Librairie Académique Perrin, 1991, 273 p., est quant à lui bien différent. Refusant une reconstruction linéaire de l'événement et de son contexte, les auteurs cherchent à saisir le sens de 1492 pour les contemporains. Proposant une véritable leçon de ce que doit être l'approche d'un « événement historique », les auteurs s'efforcent de démêler les deux temps de l'histoire : le temps vécu et le temps recréé.

Au premier se rattache ce que les contemporains ont su ou vu de l'événement. De son analyse jaillit le constat de la « non-découverte » de l'Amérique, mais aussi celui de la lente « invention » de l'espace américain, pour reprendre l'expression de E. O'Gorman, durant les 30 années qui suivirent le débarquement dans les Antilles. Ce serait bien dans la décennie 1520 que se situerait alors le véritable tournant, la véritable rupture entre la fin du monde médiéval et le début

du monde moderne, unifié sous la tutelle de l'Europe et centré sur l'océan Atlantique.

Au temps recréé appartient ce que les auteurs appellent le jeu de la mémoire, dont le principal bénéficiaire est C. Colomb lui-même. Pratiquement inconnu de ses contemporains au profit d'autres explorateurs et notamment Amérigo Vespucci, il ne se verra réellement attribuer les mérites de la « découverte » que plus de deux siècles après l'événement. Dans l'élaboration de ce mythe historique, la pensée des Lumières joua un rôle essentiel, faisant de Colomb, symbole du Progrès, une victime de l'Espagne obscurantiste.

Le travail des Bennassar, devant l'abondance de livres qui présentent tous, à peu de chose près, sinon le même regard du moins la même optique, a d'abord le mérite de l'originalité. Il présente aussi à nos yeux l'intérêt d'une réflexion critique aiguë d'historiens qui offrent tout à la fois une bonne synthèse des connaissances sur une période-charnière de l'histoire occidentale et un modèle de ce que doit être, face au poids des « évidences » admises, l'écriture de l'histoire. L'historien est bien celui qui, au-delà des pièges tendus par la mémoire, qu'elle soit écrite ou orale, tente de reconstituer le puzzle du passé.

A ces études somme toute classiques, nous voudrions ajouter le livre original coordonné par J.-P. Dedieu, *Les deux éveils de l'Espagne, 1492-1992*, Editions du CNRS, Paris 1991, 254 p. La conception du livre repose sur l'association de ces deux dates et des parallèles qui peuvent en surgir. Par un constant va et vient entre l'histoire des XVe-XVIe siècles et l'observation du présent autour de thèmes aidant à cerner les diversités du monde espagnol, ce livre, proposé dans une édition luxueuse, abondamment illustré de documents dont certains choisis non sans humour, dessine un visage multiforme de l'Espagne et de son histoire. De la grandeur au déclin, du repliement sur soi à l'ouverture, du passé au présent, cet ouvrage où se retrouvent associés quelques-uns des meilleurs spécialistes du monde hispanique des XVIe et XXe siècles offre au lecteur un excellent condensé de ce qui contribue à l'originalité et à la spécificité du monde hispanique dans le contexte européen. Puisse le public français s'y plonger afin d'évacuer les derniers stéréotypes qui trop fréquemment encore l'empêchent de voir l'Espagne dans la diversité de son être, le dynamisme de son histoire et l'inventivité de son peuple.

Les études des spécialistes de l'Espagne sont prolongées par les travaux d'historiens américanistes qui, eux, centrent leur attention sur l'espace américain. Le livre de T. Gomez : *L'invention de l'Amérique : rêve et réalités de la conquête*, coll. Histoires, Aubier, 1992,

331 p., reprend le titre du vieux livre de E. O'Gorman publié pour la première fois en 1946. Il en détourne cependant totalement le sens. L'« invention » que cherchait à faire surgir E. O'Gorman en se fondant sur la cartographie européenne au sein de laquelle émerge progressivement l'idée d'un espace et d'un continent américain retrouve sous la plume de T. Gomez un contenu des plus traditionnels qui soient : celui de « découverte ». Le sous-titre aurait en réalité bien mieux convenu aux propos de l'auteur, les deux tiers du livre y étant en fait consacrés. On saura surtout gré à T. Gomez de proposer au lecteur dans une écriture agréable, qui n'ignore pas parfois le recours aux formules percutantes ou évocatrices, une approche rigoureuse de la conquête américaine. Car c'est en fait bien de cela qu'il s'agit. Après avoir sacrifié aux rites du récit concernant l'Amiral de la mer Océane, après avoir, trop rapidement sans doute mais en en rappelant l'essentiel, étudié la « part du rêve » dans le phénomène colonisateur, T. Gomez s'attache à l'étude de la « réalité » de la conquête. En presque 200 pages, il brosse un tableau réaliste, vivant, précis, de l'univers des conquistadors. S'il n'apporte rien de neuf, il est capable de diffuser l'essentiel de la recherche récente en rapport avec le monde des conquérants. Travail utile donc, qui trouvera sans doute son public parmi tous ceux dont le grand battage médiatique sur le cinquième centenaire aura retenu l'attention.

Le livre présenté par C. Bernand et S. Gruzinski sous le titre général *Histoire du Nouveau Monde* dont nous n'avons pour l'instant que le tome 1 *De la découverte à la conquête,* Fayard, 1991, 768 p. est lui, d'une toute autre ambition. La conception et la réalisation de ce travail en font probablement un des événements éditoriaux majeurs parmi le flot de publications en tous genres offert en cette année du Ve centenaire de la « découverte » de l'Amérique. A un texte copieux et dense, s'ajoute un appareil scientifique de plus de 200 pages : notes bien sûr, mais surtout un lexique, un ensemble de 9 chronologies croisées, 4 index complémentaires et enfin une bibliographie offrant une mise au point utile sinon exhaustive sur les publications récentes en lien avec les aspects abordés dans le travail.

Le livre s'articule autour d'une double approche : les anciens mondes et le nouveau — pour lequel nous aurions aussi préféré le recours au pluriel. Remettant en perspective et dans son contexte le voyage d'expédition espagnol, les auteurs dessinent le visage multiple et contrasté de la péninsule ibérique en cette fin de XVe siècle. Ils parachèvent ce tableau en analysant la réception et la diffusion

dans l'Empire de Charles, roi d'Aragon, de Castille et empereur germanique, de la connaissance des mondes nouveaux. Notre regret dans cette première approche porte sur le premier chapitre. L'idée, excellente, de placer dans les mondes anciens les civilisations amérindiennes n'est bien sûr pas en cause. Par contre, le choix fait de la « narration romanesque » — sur des fondements scientifiques il est vrai —, n'emporte pas notre adhésion. Certes, une étude systématique des multiples civilisations dans toutes leurs richesses et diversité était difficilement envisageable. Il semble cependant que le même travail de présentation pouvait s'appuyer sur les apports de l'archéologie et de l'ethnohistoire, être tout aussi attrayant pour le lecteur, quitte à se limiter peut-être à une ou deux aires géographiques et culturelles à choisir, en tout arbitraire il est vrai.

La deuxième approche concerne le monde nouveau et l'histoire de son entrée dans l'univers européen à travers explorations et conquêtes. A la simple reconstitution chronologique des faits qui s'articule sur chacune des grandes étapes de la conquête de l'espace américain, les auteurs ont le souci d'une approche plus globale, notamment dans le chapitre X. L'objectif y est de disséquer les traits qui définissent le système colonial mis en place entre 1520 et 1550. Par contre on pourra regretter l'absence, dans cette étude des nouveaux mondes, des répercussions et des profondes transformations qui sont déjà en branle dans l'Europe du premier XVI[e] et qui toutes contribuent à faire du « vieux monde » un monde nouveau.

Ce livre, conçu dans une perspective fort différente des deux manuels de la collection Nouvelle Clio concernant la conquête des nouveaux mondes qui étaient à ce jour les seules synthèses dont nous disposions, vient offrir une vision globale claire se fondant le plus souvent sur les apports récents de l'historiographie américaniste. A ce titre, il va devenir pour de longues années, surtout si les prochains volumes sont menés à leur terme avec le même bonheur, un manuel de référence difficilement contournable.

D'autres ouvrages auraient pu entrer dans cette recension aux choix que d'aucuns trouveront probablement trop limités et arbitraites (3). Cependant, notre sélection a été guidée par le souci de présenter certains des travaux dont nous pensons qu'ils ont contri-

(3) Selon un comptage rapide et approximatif, on a pu compter jusqu'à une soixantaine de titres dans une grande librairie parisienne.

bué à marquer la politique éditoriale française pour ce qui concerne la commémoration de l'année 1492.

Michel BERTRAND.

David Anthony BRADING. — *The First America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*, Cambridge/ New York/Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1991, XVIII - 761 p., 35 illustrations.

Ce livre n'est pas une histoire de l'Amérique espagnole venant après beaucoup d'autres, pas non plus une histoire de la culture à proprement parler. Son titre demande à être explicité. Pourquoi « La Première Amérique » ? Parce que le principal public visé est anglo-saxon. Le Professeur de Cambridge veut lui montrer qu'en dépit d'une monopolisation du terme « Amérique » par les Etats-Unis dans le langage courant, il a existé une vraie société européo-américaine avant celle-là. Les anciens auteurs, J.-L. Stephens, W. Irving et W. Prescott sont revus (pp. 627-632) et les vieux clichés anglo-saxons protestants sont la cible principale ; non seulement le lecteur doit apprendre qu'il existe des réalités intéressantes « après » Moctezuma et Atahualpa, et « avant » le Mayflower ou Washington, mais, par exemple, il doit cesser de dédaigner en bloc le clergé catholique latin. Moyennant quoi, il n'est pas nécessaire d'être un anglo-saxon cultivé de culture protestante pour se plonger avec profit dans cet imposant volume d'environ trois millions de signes. L'universitaire britannique ou « alien » doit savoir qu'il trouvera des références très précises et un appareil critique important : quarante-huit pages de notes, vingt-deux de bibliographie [1], un précieux index analytique.

Il est surtout en présence du couronnement exemplaire d'une vie (ne disons pas « carrière ») d'historien. Le Professeur Brading est

---

(1) La bibliographie d'ouvrages « secondaires » est réduite au minimum. L'auteur explique qu'il privilégie les sources primaires et qu'il cite très peu les autres chercheurs qui ont travaillé en parallèle sur les mêmes sujets. Presque à chaque chapitre, le lecteur « estudioso » pense à certains titres et ne les trouve pas en note. De façon significative l'historien mexicain Enrique Florescano est remercié dans la préface, mais il n'est ni cité ni mentionné ensuite, alors que sa récente *Memoria mexicana* est si proche de la thématique de *The First America*.

surtout connu pour ses travaux sur les mines et le commerce de Nouvelle-Espagne au XVIII• siècle. Le sujet du présent livre est la formation d'une conscience nationale hispano-américaine. Même si *Miners and merchants in Bourbon Mexico* traitait de la société, même si *The First America* contient quelques développements très substantiels sur des faits économiques (2), on constate un changement de centre de gravité dont la préface nous donne la clé. En 1961, dix ans avant la publication de *Miners and merchants...* le Professeur Brading a lu Fray Servando Teresa de Mier, et il a été stupéfait de constater le poids du souvenir du monde précolombien dans le projet indépendantiste. L'idée du livre futur a germé. A partir de 1971, le projet est bien défini. *The origins of Mexican Nationalism* (1973) fait figure de ballon d'essai (3).

Voici donc que par la grâce de ce feu-follet de Fray Servando, un historien se mue en professeur de littérature (4) alors que l'inverse est beaucoup plus fréquent. En effet, la source essentielle du livre, ce sont des écrits de chroniqueurs, de fonctionnaires, ou d'écrivains proprement dits, grands et petits (5), célèbres ou moins connus. Fernández de Oviedo, Las Casas, Guamán Poma de Ayala, Solórzano Pereira ou Sarmiento, mais aussi Salinas y Córdova, Rivadeneira y Barrientos ou Melchor de Paz Bustamante... Un grand nombre de chapitres sont consacrés à une personne, ou à un groupe de personnes considérés comme des clés du débat. On trouve dès la page 3 cette citation de l'historien G.M. Young : « The real central theme of History is not what happened, but what people felt about it when it was happening. » La thèse de Brading est la suivante :

---

(2) Par exemple un développement sur l'état exact des biens du clergé mexicain au moment de l'Indépendance.

(3) Et le Professeur Brading a bien voulu interrompre sa tâche principale pour rédiger une préface à l'édition critique de la *Historia de la revolución de Nueva España* de Fray Servando Teresa de Mier que le Centre de Recherche interuniversitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale a publié en 1990 aux Publications de la Sorbonne.

(4) Par exemple, nous trouvons un long et beau chapitre sur Garcilaso l'Inca, et ses sources. Mais quand il dit que la *Florida del Inca* « peut encore être lue avec plaisir », Brading fait à cette œuvre, à notre avis, bien peu d'honneur.

(5) Bernal Díaz del Castillo et Sor Juana Inés de la Cruz n'ont droit qu'à deux pages, parce qu'ils ne sont pas les plus importants pour le débat. En matière de « mythification », Sor Juana fut un objet (une victime ?), et non un émetteur ! Les thèses d'Octavio Paz ne sont pas mentionnées. Son *S.J.I. de la C. o las trampas de la fe...* est mis sur le même plan qu'une thèse beaucoup moins illustre, parue en français quelques mois auparavant.

> « to demonstrate that, no matter how much Spanish America depended on Europe for its art forms, literature and general culture, its chroniclers and patriots succeeded in creating an intellectual tradition that, by reason of its engagement with the historical experience and contemporary reality of America, was original, idiosyncratic, complex and quite different from any European model » (p. 5).

Cette tradition intellectuelle originale a deux caractéristiques essentielles. D'abord la formation d'un « patriotisme créole » a été une réalité non au Pérou mais en Nouvelle-Espagne. C'est là que s'est produit un curieux phénomène de dédiabolisation des indiens précolombiens grâce à l'assimilation de Quetzalcoatl à saint Thomas, puis une relative diabolisation des Espagnols lors de la révolte d'indépendance. Et, malgré une notoriété considérable, sainte Rose de Lima n'est pas devenue une figure emblématique comme la Vierge de Guadalupe. Au milieu de l'époque coloniale, deux écrivains manifestent cette différence, à Mexico Sigüenza y Góngora chez qui l'on trouve déjà tous les éléments essentiels de l'imaginaire mexicain, à Lima, Peralta y Barnuevo, autre brillant érudit polygraphe, mais élitiste et cosmopolite. En deuxième lieu, la formation de cet esprit national comporte deux étapes essentielles, d'abord, au XVII[e] siècle, une réaction multiforme contre le style de gouvernement de Philippe II dont l'expression la plus typique est le Vice-roi Toledo du Pérou, puis, à la fin du XVIII[e] siècle, une réaction contre la politique « ilustrada » de la couronne espagnole, et l'ignorance méprisante des milieux « philosophiques ». C'est la première étape, fondatrice et moins connue, qui est le cœur du livre. Il emprunte au chroniqueur augustin Antonio de La Calancha le titre de sa partie centrale : « Strangers in their own land. »

Bolivar est vu comme un aristocrate très européen obsédé par la gloire de la république spartiate, qui a combiné les rôles d'Artigas, de San Martín et de Moreno. Evidemment, à titre d'antithèse, la crise d'Indépendance du Mexique est l'aboutissement du livre. Outre Mier, l'homme-clé est le fécond publiciste Carlos de Bustamante. Et Brading insiste sur l'aspect traditionnaliste et hyper-catholique des héros de l'Indépendance : « When Hidalgo moved into revolt, he suspended his liberal beliefs in favour of the time-honoured themes of creole patriotism » (p. 565). Morelos « preserved a remarkably archaic, provincial view of society » (p. 578). En ouvrant l'assemblée de Chilpancilgo, il se déclare le vengeur de Moctezuma, mais fait une « disdainful mention of the doctrine of the sovereignity of the people » (p. 580).

Et ce patriotisme créole a été liquidé par le libéralisme dont l'« intellectual progenitor » (p. 573) est en fait l'évêque espagnol et royaliste Miguel Abad y Queipo (6). J.M.L. Mora « rejected virtually all the elements of the patriotic creed propounded by Mier and Bustamante » (p. 649) et « failed to present any image of the Mexican patria or nation » (p. 654). Le libéralisme est déclaré incapable de produire une identité nationale de remplacement : « Unlike their french mentors... the radicals and their Científico heirs failed to elaborate any form of nationalism » (p. 667). La dernière illustration du livre est un portrait d'Ignacio Manuel Altamirano, cet anticlérical qui, au terme de sa vie, reconnut que la Vierge de Guadalupe était le seul lien qui pouvait unir tous les Mexicains.

Ce compte rendu ne peut donner qu'un aperçu des richesses du livre. Bien rares sont les spécialistes d'Amérique Coloniale à qui il n'a rien à apprendre. Pour certains, les chapitres d'histoire ecclésiastique seront presque du nouveau. Les divisions internes, les conflits entre diverses instances au fil des siècles sont analysés avec une volonté d'équité et de précision ; Brading ne se contente pas de l'épisode célèbre de l''expulsion des jésuites en 1767. Une autre vertu de *The First America* est d'être, aux dires des connaisseurs, l'œuvre d'un bon écrivain. Ajoutons, à titre de « broche de oro », l'œuvre d'un véritable humaniste : Erasme ou Vives, Bruni ou Guiccardini sont présents tout comme l'Antiquité classique ou la Bible. Eusèbe de Césarée est mentionné cinq fois, Tacite huit fois, Cicéron douze fois, Aristote vingt-trois fois... La référence à la *Cité de Dieu* de Saint Augustin est constante dans le livre, en particulier à propos du statut théologique, et donc anthropologique, du païen américain, statut qui n'est pas exactement le même selon les divers auteurs.

S'il fallait émettre une réserve, on dirait peut-être que, malgré la grande honnêteté de la démarche, les démonstrations sont parfois un peu systématiques. Rose de Lima est-elle si peu péruvienne ? Simon Bolivar est-il vraiment tout à fait européen ? N'y a-t-il pas des éléments de modernité chez Morelos ? Benito Juárez n'est-il pas traité avec un peu trop de sévérité ? Mais Brading nous a avertis dans sa préface : « I offer but one reading of often complex works. »

---

(6) Ce jugement sur Benito Juárez : « The Liberal victory in the Reform derived from a loose alliance of regional chieftains, progressive state governors and radical intellectuals, the doubtful achievement of office-holders, united by a common desire to retain power », p. 666.

De toute façon, les débats sur l'Indépendance hispano-américaine sont encore ouverts.

Marie-Cécile BÉNASSY-BERLING.

Ethelia RUIZ MEDRANO. — *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, coédition du Colegio de Michoacán et du Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, 1991.

Le livre de E. Ruiz Medrano vient apporter un éclairage nouveau sur une période cruciale de l'histoire de l'Amérique espagnole : celle de la mise en place du système politique colonial en Nouvelle-Espagne dans la première moitié du XVIe siècle. La tentative aurait pu se solder par la réécriture d'une histoire que l'on peut considérer comme connue, notamment dans ses aspects juridiques et institutionnels. L'intérêt et l'originalité du travail de E. Ruiz Medrano résident précisément dans ce qu'il évite ces écueils, tout en confrontant cette vision traditionnelle à une approche politique du développement de l'appareil étatique.

La période étudiée est celle, décisive, des années 1530-1550, durant lesquelles se complètent la mise en place des institutions de pouvoir, leurs relations conflictuelles et les pratiques politiques à la tête de l'Etat colonial. Les sources qui sous-tendent ce travail sont essentiellement de type judiciaire. Il s'agit d'abord des « jugements de résidence » imposés aux officiers de l'Etat espagnol lors de leur sortie de charge. Ce sont aussi des enquêtes administratives menées sur commission royale dans les domaines les plus variés. Le principal intérêt de cette documentation, comme le montre très bien E. Ruiz Medrano, réside dans ce qu'il permet de saisir la réalité de la pratique administrative des premiers représentants royaux en Amérique, bien au-delà des simples orientations souhaitées par les *Reales Cédulas* émises depuis l'Espagne.

L'auteur étudie successivement la politique menée par la 2e audience, puis celle du vice-roi Mendoza vis-à-vis des questions qui à cette époque sont au centre des préoccupations métropolitaines : l'indien et son encadrement administratif local. Enfin, dans un dernier chapitre, elle illustre les analyses précédentes par une étude de cas : celle d'un *oidor* et de sa capacité à tirer parti de sa position de pouvoir.

L'audience établie à partir de 1530 tenta de concilier les intérêts royaux avec ceux des colons que l'on souhaitait voir s'installer et mettre en valeur ces espaces nouveaux, selon le président de l'audience lui-même, Ramirez de Fuenleal, lors de son retour en Espagne en 1535. Cette conciliation recherchait à la fois la protection des Indiens par la centralisation de la machine judiciaire, la restriction de l'*enconienda,* et la mise en place du réseau des *corregimientos.* En contrepartie, l'audience cherchait à exercer un contrôle du marché de la main-d'œuvre afin d'assurer aux colons le développement de leurs activités économiques.

Cette politique, « raisonnable », du point de vue métropolitain fut reprise par le vice-roi Mendoza. Cependant, ce dernier va appliquer ces orientations nouvelles de façon à contrer l'affirmation politique de l'audience tout en constituant autour de lui un vaste réseau de « clients » et protégés. Cela se manifeste tout particulièrement dans le choix des nominations aux fonctions de corregidor, où le vice-roi se complaît, malgré les interdictions explicites, dans le choix d'*encomenderos* ou d'ex-*encomenderos.* Ce réformisme tempéré du vice-roi est à mettre en relation avec sa rapide compréhension de la réalité américaine. Très vite, il va identifier ses intérêts personnels à ceux des colons, cherchant à assurer le développement d'entreprises prospères. Cependant, ce souci de la prise en compte des intérêts locaux ne l'amène pas à se heurter de front à ceux de la couronne. Son objectif est précisément d'assurer la cohabitation fructueuse entre des intérêts qui semblaient jusqu'alors inconciliables.

En ce sens, le comportement économique de l'*oidor* Tejada semble au contraire perpétuer les *habitus* anciens, nés avec la conquête. Pour cet homme, le pouvoir dont il jouit en tant que représentant de la couronne espagnole ne peut qu'être utilisé à des fins proprement personnelles. Il y réussit tellement bien qu'au milieu du XVIe siècle, le juge Tejada possédait un véritable empire économique fondé sur la terre, la mine et le commerce.

L'intérêt de l'étude de E. Ruiz Medrano réside d'abord dans le souci de précision avec lequel elle démonte les mécanismes du jeu politique colonial « inventé » précisément entre 1530 et 1550. Tout au long de la période coloniale, ce sont les mêmes enjeux qui se reproduisent, plaçant les représentants du monarque espagnol entre leur devoir et leurs intérêts personnels sur place. Dans cette perspective offerte par E. Ruiz Medrano, est sous-jacente la remise en cause du vieux clivage créoles/péninsulaires : le péninsulaire, aussi haut placé soit-il, même avec des perspectives de retour en métro-

pole comme le vice-roi, tend à se rapprocher des groupes d'intérêts créoles. D'où l'intérêt de l'étude des réseaux de clientèle ébauchée par l'auteur.

Cette étude montre aussi comment les phénomènes corruptifs du pouvoir colonial sont intrinsèquement liés à sa genèse. L'« abus de pouvoir » — quels que soient sa forme, son contenu, son objectif — reste une réalité profondément attachée à la mise en place de l'Etat colonial. Il est donc difficile, après ce travail, de continuer à voir dans ces excès de simples accidents liés aux personnalités des individus ayant la charge du pouvoir en Amérique. La corruption, les abus ou excès en tous genres apparaissent plutôt comme des pratiques intégrées à celle de l'exploitation coloniale.

Malgré l'intérêt évident que suscite ce travail solide, on ne peut s'empêcher d'émettre une critique de forme : la minceur du souci illustratif. Les cartes sont rares, les tableaux peu clairs car trop denses et aucun graphique ne vient étayer ou synthétiser la démonstration. Or, bien souvent, une « illustration » bien conçue enrichirait le texte, en le rendant tout à la fois plus concis.

Cette critique formelle rejoint en fait une observation méthodologique. L'auteur se préoccupe trop rarement de compter, mesurer, situer avec précision dans l'espace les phénomènes observés. Une étude précise d'un réseau de clientèle, de son fonctionnement, de son enracinement économique et social aurait par exemple été bien venue.

Une dernière observation porte sur l'utilisation presque exclusive des sources judiciaires. Ces sources posent, en effet, des problèmes de méthode que l'auteur ne semble pas envisager. Ne sont-ce pas là par nature des sources déformantes ? Les témoignages, souvent partiels et partisans, ne doivent-ils pas être utilisés avec une grande précaution ? Le croisement de sources n'est-il pas ici indispensable ? Des sources autres, complémentaires, permettraient sans doute de donner plus de force aux conclusions de l'auteur. Il est vrai cependant que, pour une période aussi précoce, les sources d'archives sont bien rares..., même pour la Nouvelle-Espagne !

Ces quelques observations n'enlèvent rien à la valeur et à l'intérêt du travail présenté. Il offre tout particulièrement une vision nouvelle d'une histoire politique qui s'était complu longtemps dans l'étude juridique des institutions plus que dans celle de la pratique politique. En ce sens, et c'est là le mérite de E. Ruiz Medrano, ce livre contribue au renouvellement d'une problématique historique

fort dynamique actuellement sur l'Etat et ses ministres dans l'empire espagnol des Indes.

Michel BERTRAND.

Pascal MONGNE. — *Désiré Charnay, Le Mexique : 1858-1861, Souvenirs et impressions de voyage,* La Chapelle Montligeon, Editions du Griot, 1987, 324 p.

L'auteur, Pascal Mongne, est enseignant à l'Université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne), et spécialiste des civilisations précolombiennes. Il travaille au C.R.A.P. (Centre de Recherches en Archéologie Précolombienne) à Paris, qui est né en 1974 par la volonté commune de trois chercheurs, Paul Gendrop, Eric Taladoire et Dominique Michelet. Les intérêts de ce centre s'orientent vers l'étude des collections américaines des musées de province français et des chercheurs américanistes du XIX[e] ou du début du XX[e] siècles, vers des études d'ensembles culturels homogènes comme des phénomènes de pillage et de trafic d'œuvres d'art...

L'auteur va d'abord nous prouver avec beaucoup de facilité que le monde oublie aisément ses précurseurs dans toute science et, ici, dans l'Américanisme. Ce Désiré Charnay (1828-1915) fut un explorateur des premiers temps en matière d'archéologie précolombienne. Aussi diversifiés et subjectifs que furent ses points de vue sur ce qu'il découvrait au Mexique, il reste un témoin privilégié de cette deuxième partie du XIX[e] siècle, qu'il nous fait partager. Après avoir convaincu ou non le lecteur, de la nécessité d'un tel ouvrage, l'auteur justifie son choix par la démarche archiviste qu'il a menée. Un chapitre a été consacré à l'Américanisme, un autre à la Mésoamérique. L'Américanisme est une science qui apparaît au siècle dernier dans sa phase officielle. Mais dès la conquête du Mexique par les Espagnols, les témoignages vont affluer. Vite oubliés, ils ne seront redécouverts qu'au XIX[e] siècle, période propice à cette étude ethnohistorique. En effet, le XIX[e] siècle fut le siècle des grandes découvertes archéologiques en Italie du sud, en Grèce, en Turquie et en Europe. Certains voyageurs et chercheurs indépendants de cette époque résolurent de partir à l'aventure vers des pays exotiques, mystérieux, mais souvent hostiles à l'homme blanc qui était considéré en tant que colonisateur. C'est alors que commencèrent les célèbres expéditions américaines, africaines et asiatiques. Une

grande variété de sciences est entrée en compte sous la définition de cette discipline qu'est l'Américanisme : l'archéologie, l'histoire, la sociologie, l'ethnologie, la linguistique, la littérature, etc.

La mise en place géographique et historique de la Mésoamérique date de 1943 car, à cette époque, on s'aperçut que de la région de San Luis Potosí et des Etats situés sous la même latitude, jusqu'au Honduras et au Nicaragua, il s'agissait d'une même unité culturelle. Les différences de climats et d'environnements ont donné lieu à cinq grandes zones culturelles parmi lesquelles on trouve les hauts plateaux centraux, la côte du Golfe, la zone Maya, les montagnes de l'Etat d'Oaxaca et l'Ouest mexicain.

La vie, le caractère et l'œuvre de Désiré Charnay composent les trois volets de cette première partie. Des tableaux récapitulatifs, un glossaire ainsi qu'une carte géographique montrent l'itinéraire suivi entre 1858 et 1861 par Désiré Charnay, et accompagnent la première partie, comme le récit de notre explorateur. Une biographie bien documentée constitue le premier volet de la première partie. Nous ne nous intéresserons qu'à sa période mexicaine, qui est ici notre sujet. Issu d'une famille très aisée de banquiers et de négociants en vins, il poursuivit une éducation bourgeoise, de Fleurie (Rhône) à Paris. Une dizaine de voyages dont quatre au Mexique et un en Amérique du Sud, sont à son actif. Les missions d'explorations qu'il mena au Mexique auront toujours pour but les régions du Tabasco, Campeche et Yucatan. Charnay fut régulièrement financé par le Ministère de l'Instruction publique mais pas assez souvent à son goût et pour ses ambitions. La relation de voyage qui nous intéresse, constitue le premier voyage qu'il entreprit au Mexique de 1858 à 1861. Comme tous les voyageurs-explorateurs du XIXe siècle, il était imprégné de romantisme, de lyrisme, de paternalisme mais aussi d'un humanisme ouvert aux us et coutumes des pays visités. Ses principales occupations furent donc les explorations et les prospections photographiques. Ses fouilles furent peu nombreuses, mais il fut à l'initiative de la pratique des grandes fouilles comme celles dirigées en Grèce et en Turquie au début du siècle dernier, par Schliemann. Charnay découvrit Tula, capitale des Toltèques ; sa vision toltéquisante dont il donna la paternité au Mexique en tant que première culture, ne changera jamais face à la nouvelle génération d'archéologues. Il est vrai que ces nouveaux archéologues établirent la primauté de la culture Olmèque, anéantissant par là même la théorie de l'auteur. A côté des nombreux clichés photographiques archéologiques et ethnologiques, il réalisa des moulages et des estampages qui aujourd'hui encore, font réfé-

rence. On peut en admirer certains au Musée de l'Homme à Paris, tel que le célèbre « calendrier atzèque ». Son œuvre ne peut être complète sans sa production littéraire ; il écrivit dans divers périodiques dont « *le Tour du Monde ou la Revue d'Ethnologie* ». Ses ouvrages sont remarquables, surtout *Cités et Ruines Américaines*, de 1863 et dont le premier titre était, *Le Mexique (1858-1861), Souvenirs et impressions de voyage*, titre réutilisé pour cette présente édition. Mais son œuvre majeure restera *Les Anciennes Villes du Nouveau Monde* publiée en 1885.

Dans la seconde partie, le récit de Désiré Charnay se découpe en une série de petits tableaux regroupés en dix-sept chapitres selon les villes et les régions traversées : les Etats de Vera-Cruz, México, Oaxaca (Monte Alban, Mitla), Tabasco, Campeche, Yucatan, Chiapas et Puebla (cf. carte en fin de livre). Ce journal de voyage n'est pas facile à résumer puisqu'il s'agit du récit journalier du séjour de l'auteur. Il a donc fallu mettre en évidence certains domaines « typiques » du Mexique du XIXe siècle et de la vision qu'en eut Désiré Charnay. Son étude n'a pas été superficielle, elle s'est attachée à tous les points politico-socio-économiques et archéologiques du pays pendant cette période. L'auteur n'a négligé aucun détail quant à la description des divers paysages du Mexique : les vallées riantes, les déserts insondables, les forêts vierges par temps d'orage, les montagnes, les « forêts » de cactus géants mais aussi quant à l'énumération de la faune et de la flore mexicaine. Dès le premier chapitre, Charnay établit une liste d'animaux connus et inconnus de lui et quelquefois même des lecteurs. On y trouve des vautours noirs, des pélicans, des aras, des garzas, des chachalacas, des serpents et autres reptiles, des félins, aussi bien que des animaux domestiques et des insectes. Cette liste s'allonge tout au long des chapitres suivants. Il a appliqué le même procédé avec force descriptions, pour la flore, les cultures agricoles, maïs, nopal, cochenille, les maladies parasitaires et fièvres dont il fut victime (les « niguas », chap. 1, les moustiques, chap. 1, 9, 10, et un semblant de fièvre jaune...). Sa vision et ses descriptions sont émaillées d'envolées lyriques, propres à la littérature du XIXe siècle sous l'influence du courant romantique. Au sommet du Popocatepetl, il découvrit « *où le prisme éclatant de la lumière verse en prodigue ses plus étincelantes couleurs* » (chap. 17). Ou encore, ayant marché pendant des jours et des jours, il s'enthousiasmait « *Ah ! la belle chose qu'un bon cheval ! Ah ! la poétique chose !* » (chap. 5).

Les rencontres de l'auteur avec les hommes et les femmes de ce pays sont amplement rapportées. Tout d'abord, il a planté les

principaux traits de caractère des mexicains et de leurs classes sociales. Selon les régions visitées, le type des autochtones variait, et il n'omettra pas de le remarquer. Il a tout de même marqué la différence entre les indiens, les métis « *de toutes les teintes* » et les blancs. Charnay n'était pas pour ou contre les uns ou les autres mais ses amis resteront blancs, que ce soient des compatriotes français ou des mexicains d'origine espagnole. Une fois seulement, il prit parti pour les indiens « bravos » du Yucatán, révoltés contre toute forme d'homme blanc (cf. les guerres indiennes, chap. 9). Par contre, les femmes indiennes, surtout les mayas et les femmes de Tehuantepec, avaient l'heur de lui plaire ou tout au moins de l'émouvoir. Ses descriptions sont nombreuses, détaillées voire sentimentales. Il put « *admirer ces métis au galbe de vierge, aux formes accusées, aux chairs de bronze dans leur attrayant costume* ». Ou encore, il vit « *L'ombre d'une princesse maya évoquée par mes souvenirs...* » L'homme était amateur de jolies femmes et ne le cachait pas, tout l''émouvait et le transformait en chevalier servant.

Charnay a abordé la politique chaotique du Mexique durant cette période. Il a affirmé tout au long des dix-sept chapitres qu'il ne voulait pas s'engager mais il n'a pu s'empêcher de faire part au lecteur de son admiration pour le président Juarez, aimable allié qui lui fournissait des lettres de recommandations. Il a raconté les activités révolutionnaires de cette période troublée du Mexique, les violences des hommes du peuple devenus militaires haut gradés grâce à ces actions, le temps d'un président. L'appât du gain et le haut rang social sont les motifs révolutionnaires les plus notables dans les récits rapportés. En effet, des hommes de basse extraction sociale, comme des laquais ou des chapeliers, se retrouvaient gouverneurs de province ou bien officiers supérieurs. On comprend donc les motivations réelles de ces personnes à satisfaire le dictateur en place en raison de la pauvreté des conditions de vie du pays. Maintes fois, l'insécurité des routes nous est décrite, les bandes de « compadres », voleurs de grands chemins, sévissaient en toute impunité ou presque. Le fait était entré dans les mœurs. Nous trouvons plusieurs aventures de voyageurs détroussés si ce n'est pas Désiré Charnay lui-même. Sa rancune fut tenace envers eux (perte de temps et de produits photographiques). De plus, les sièges des villes, les bombardements, les guerres civiles yucatèques participent à sa vie pendant trois ans. A plusieurs reprises, Désiré Charnay a cherché à démontrer le bien-fondé de l'intervention française au Mexique afin de remettre le pays sur le bon chemin et de distancer l'Amérique

(du Nord) et l'Angleterre en archéologie (chap. 4, 13), ce qui semble avoir été son souhait personnel.

Les rapports privilégiés qu'il eut avec les prêtres et autres représentants du clergé, nous éclairent sur un point : le clergé des villes était pervers, « *le clergé mexicain n'offre pas le modèle de toutes les vertus* « notait-il alors que le clergé de campagne était digne de respect et d'amitié comme les jeunes « padres » des villages de Tumbala et Citala. La vie religieuse comportait des scènes contraires à sa ferveur catholique, puisque les cérémonies funéraires lui parurent choquantes. Il les a décrites d'une façon paternaliste comme il l'a fait des indiens, considérés comme « *des esprits barbares à peine dégrossis* » ou comme de grands enfants.

Chaque ville, village ou site visités est raconté par le menu. México, Mitla, Monte Alban, Veracruz, les villages mayas, les ruines mayas. En ce qui concerne les sites archéologiques, l'accent a été mis sur le grandiose et la destruction qui menaçait. Il a photographié, puisque c'était le but initial de son expédition, tout ce que ses produits, ses plaques photographiques et les conditions climatiques lui ont permis. Nombreux furent les clichés perdus et qu'il fallut recommencer, lorsque, comme il le dit justement, le temps et l'argent n'étaient pas un obstacle. Au cours des chapitres 7, 9, 10, 11, 13, il s'est permis quelques réflexions à propos des ruines mixtèques, zapotèques et mayas qu'il avait parcourues, réflexions qui ne manquent pas d'un certain intérêt archéologique. Du point de vue de l'évolution des idées, le raisonnement de l'auteur paraît à la fois dépassé, en raison de sa vision toltéquisante, et contemporain comme l'idée « *des fouilles faites avec soin* » (chap. 7). De nos jours, cette dernière idée est mise en pratique systématiquement grâce à la stratigraphie. Cette méthode fut utilisée dès la fin du siècle dernier.

Nous pouvons dire que Désiré Charnay était un homme vivant, ouvert à autrui, plein de sollicitude, volontaire et tenace. Ces qualités lui ont permis de rejoindre tous ces voyageurs-explorateurs-archéologues, qui arpentèrent le continent américain dès le XVIII[e] siècle. La période dorée de ces voyages d'exploration se situe au XIX[e] siècle. Dans cet ouvrage, il est fait allusion à bon nombre de travaux de ce type, grandis par le nom de leurs célèbres auteurs, parmi lesquels nous pouvons dès à présent ajouter celui de Désiré Charnay.

Françoise MILHORAT.

Michèle GUICHARNAUD-TOLLIS. — *L'émergence du Noir dans le roman cubain du XIXe siècle*. Préface de Joseph Pérez. Paris, Ed. L'Harmattan, 1991, 594 pages.

Ce premier grand livre de Michèle Guicharnaud-Tollis vient couronner de façon magistrale une recherche de plusieurs années consacrée à l'étude des rapports entre littérature et société, culture et nation à Cuba (colonie espagnole, terre d'esclaves) au cours de la première moitié du XIXe siècle.

De cette recherche ample et intelligente sont issus, précédemment, divers articles dispersés mais remarqués et une excellente thèse de doctorat d'Etat préparée sous la direction de Joseph Pérez et soutenue en 1987 (1), et maintenant cet ouvrage substantiel que publie L'Harmattan dans son intéressante collection « Recherches et Documents - Amériques latines ».

L'émergence du Noir... est une reprise et une remise à jour de la partie centrale de la Thèse évoquée. Des chapitres en ont été délaissés qui examinaient, en parallèle et en complément, la vision contemporaine que des étrangers (voyageurs, scientifiques, diplomates) avaient eue de la lancinante « question noire ». Ces chapitres ont fait déjà, ou feront certainement, l'objet de publications séparées (2).

Le titre du livre rend compte de l'essentiel de son contenu. Mais ce livre analyse aussi, avec la netteté et la finesse auxquelles l'auteur nous a accoutumés, bien autre chose. Ce n'est pas seulement l'étude de la genèse d'un genre et de l'insertion d'un thème, c'est en outre une étude de la société esclavagiste cubaine (1820-1868, grosso modo), sa prospérité, ses contradictions, ses crises, doublée d'une étude du cheminement intellectuel d'une génération d'écrivains en quête d'une expression propre sur la voie hésitante mais consciente de la cubanité.

Après un « Avant-propos » sobre et sûr, composé d'un exposé méthodologique (dans lequel les réflexions pertinentes sur les couples *mulato*/mulâtre, *mestizo*/métis, *criollo*/créole sont à signaler) et d'un résumé historique sur la présence du Noir à Cuba au

---

(1) Sous l'intitulé « Littérature et société à Cuba (1820-1850) : images de la population de couleur ». Thèse de doctorat d'Etat, Université de Bordeaux-III, 1987, 2 vol., 848 pages dactylographiées.

(2) Par exemple : *La correspondance des agents britanniques en poste à La Havane (1820-1850)*. Université de Paris-VIII, 1988. Cahier d'Histoire des Antilles hispaniques, n° 6, 134 p.

XIXe siècle (excellente synthèse qui s'appuie sur les meilleurs travaux), Michèle Guicharnaud-Tollis aborde dans une première partie (trois chapitres) « Les débuts et la thématique du roman cubain entre 1826 et 1850 ».

Son corpus est considérable. Elle analyse certes les œuvres les plus connues (celles de Cirilo Villaverde, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Anselmo Suárez y Romero, Félix Tanco y Bosmeniel, Antonio Bachiller y Morales, José Victoriano Betancourt, et *al.*), mais son attention se porte également sur environ 70 revues et périodiques de la période considérée, où la littérature en vers ou en prose avait alors toujours sa place : souvent la plus belle. Que nous fait-elle découvrir ainsi ? Qu'au faîte d'un véritable âge d'or, le roman éclot à Cuba dans les années 30-40. Que le regard des auteurs — regard de Blancs et de Créoles — se fixe, en réaction contre les modes et les thèmes péninsulaires, sur des réalités perçues comme supports et valeurs de la nation qui se cherche, se reconnaît et s'affirme au plan culturel : à savoir, le paysan (*guajiro*), la femme, et, presque simultanément, le Noir.

C'est cette « Insertion du thème du Noir et son évolution dans le roman de la cubanité » que Michèle Guicharnaud-Tollis examine dans les trois chapitres de la seconde partie, où elles se penche successivement sur « la genèse du thème » (chap. V), « l'esclavage et l'esclave des plantations dans le roman antiesclavagiste » (chap. VI), « les types et les personnages » (chap. VII).

Michèle Guicharnaud-Tollis établit de manière rigoureuse la coïncidence entre :

— la « fermeture » politique qu'inaugurent le gouvernement du Capitaine Général Tacón et l'expulsion des Cortès des députés cubains (1834-37) et le surgissement d'une littérature de fiction marquée du sceau de la cubanité ;

— le paroxysme du prétendu « péril noir » (450 000 esclaves en 1841 ; la population esclave et la population de couleur libre représentent alors 59 % de la population totale de l'île) et l'inclusion du Noir dans le roman cubain ; un Noir qui mettra ensuite quelque temps à passer de type à personnage ;

— l'exaltation fervente de la cubanité naissante et l'apparition du roman antiesclavagiste, tant il est clair que « c'est en pleine activité négrière — écrit-elle (p. 277) — que *Cecilia Valdés* (1839) de C. Villaverde, *Sab* (1841) de G. Gómez de Avellaneda, *Francisco* (1838) d'A. Suárez y Romero, *Petrona y Rosalía* (1838) de F. Tanco y Bosmeniel, l'*Autobiografía* de J.F. Manzano, manifestent une réaction hostile

au trafic et à l'esclavage ». Mais, observe l'auteur, cette pensée anti-esclavagiste n'était pas encore un combat antiesclavagiste. Encore qu'il faille ajouter ici, comme il ressort du livre de Mercedes Rivas publié alors que celui de Michèle Guicharnaud-Tollis était sous presse (3), que la littérature antiesclavagiste ultérieure, celle des années ultimes de l'esclavage (supprimé seulement en 1886, rappelons-le), n'ait pas été aussi incisive ni audacieuse qu'on pourrait se l'imaginer.

Au début des années 40, et tout particulièrement au lendemain de la terrible répression de la supposée conspiration noire de 1844 (dite de la Escalera), ce mouvement prometteur s'estompe : mutisme, exil, évasion vers d'autres sources d'inspiration moins compromettantes. La volonté de « cubanisation » de la littérature s'efface pour un temps, jusqu'à l'explosion de 1868 où libération de l'esclave et émancipation de la nation assujettie se conjuguent ouvertement dans les esprits et s'arrachent à la machette dans la *manigua*. L'ouvrage de Michèle Guicharnaud-Tollis s'arrête à ce seuil.

Cependant, après le point final de la conclusion, *L'émergence du Noir...* offre encore près de 150 pages d'annexes, pour lesquels il convient de féliciter notre collègue de l'Université de Pau. Point de remplissage : des documents empruntés bien choisis (tableau de la population cubaine, 1755-1899 ; textes réglementant le sort des esclaves) ou spécialement élaborés. Ces derniers fournissent ainsi une information neuve et précise sur les sommaires des principales revues des années 30-40 (pp. 475-521), une bibliographie critique qui est un modèle (pp. 535-577), un glossaire des plus utiles et un index des auteurs cités.

Il faudrait être plus pervers que le dernier des *rancheadores* pour aller débusquer dans le fourré des notes denses de bas de page quelque détail à reprendre. Je m'en garderai bien. Que vive l'infortuné marron ! Je serai, tant pis pour la loi du genre et pour mon image, sans nuances dans mon jugement. Pour moi, ce livre si riche en rapprochements nuancés invitant à la prudence, ne mérite vraiment que des éloges.

Paul ESTRADE.

---

(3) Mercedes Rivas. *Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX*. Sevilla, EEHA, 1990, 317 p.

Pierre VAYSSIÈRE. — *Les révolutions d'Amérique latine,* Paris, Ed. du Seuil, coll. Points Histoire, 1991, 416 p.

En cette fin d'un siècle où le phénomène révolutionnaire a connu une ampleur planétaire, dans son développement comme dans son échec, l'ouvrage de Pierre Vayssière s'attache à répondre à la question : « Y a-t-il une spécificité dans les révolutions d'Amérique latine ? ». Avec l'élargissement des perspectives et l'éloignement des passions, la conjoncture est propice pour entreprendre une synthèse qui manquait et replacer les mouvements révolutionnaires dans leur continuité, en soulignant un point fondamental, constamment méconnu, et que Bolivar pourtant avait su affirmer dès 1815 dans sa « Lettre de la Jamaïque » : la parenté des républiques « d'un même continent, partiellement homogénéisé par quatre siècles de colonisation ibérique » (p. 7).

Dans un souci de rigueur qui préside à l'ensemble de l'ouvrage, l'A. s'applique d'abord à définir son objet, dans une « recherche d'un concept perdu » où la lexicographie est fort significative dans sa multiplicité, voire ses contradictions. Il en ressort que l'historien ne peut que constater, et prendre en compte, « l'extrême diversité des situations historiques vécues par les acteurs comme authentiquement révolutionnaires » (p. 14). Diversité, cependant, réductible à deux grands blocs, qui constituent les deux grandes parties de l'étude : d'abord celui des « révolutions traditionnelles » qui inclut aussi bien les révoltes populaires que les révolutions de palais, les insurrections militaires que la révolution mexicaine, puis celui qu'inaugure le triomphe de la révolution cubaine en janvier 1959, introduisant, avec le rêve et le modèle socialistes, une « coupure fondamentale dans l'histoire de l'Amérique latine au XXe siècle ».

Dans une première partie, *Les révolutions traditionnelles (1810-1950),* s'ouvre donc la « chronique fastidieuse de la révolte ordinaire » (p 23), qui permet de dégager quelques traits constants : guerres intestines, dont les principaux acteurs sont les paysans ou les Indiens, mais où l'armée constitue la force dominante, que ce soit par les individus — et c'est le temps du *caudillisme* au XIXe siècle —, ou par les castes militaires, à partir de 1920, quand le recrutement s'élargit aux classes moyennes urbaines. Si l'on constate l'absence de la classe ouvrière, ce ne sera pas pour s'en étonner, étant donné sa faible importance dans la société latino-américaine. L'importance de toutes ces explosions, presque toujours sauvagement réprimées, vient surtout des traces qu'elles ont laissées dans les mentalités : mythes indianistes, espoirs d'intégration nationale, ou modèle rêvé de réforme agraire...

Les révolutions de l'indépendance avaient exprimé au départ surtout un souhait d'autonomie des élites créoles ; mais les violences prolongées des guerres qu'elles provoquèrent sont marquées du même sceau que les révolutions modernes, avec leurs ravages et la désorganisation de la société. L'Amérique latine entre alors dans une période d'anarchie incontrôlable et, dans la pratique, la forme autoritaire du pouvoir l'emporta partout : « Pas de révolution qui n'ait enfanté son homme fort, pas de dictateur qui n'ait prétendu donner à son pouvoir quelque apparence 'révolutionnaire' » (p. 49), comme l'illustre le chapitre fort bien venu « Révolution et dictature au XIX[e] siècle ».

L'A., rappelant ensuite les conditions particulières de la conquête, constate que la tentation militariste était inscrite déjà dans l'acte de naissance de l'Amérique latine et en retrouve la trace dans les répétitives « révolutions de palais » grâce auxquelles les militaires investissent l'Etat jusque dans la dernière décennie du XIX[e] siècle. Impossible d'établir une typologie des personnalités qui continuent de hanter l'imaginaire collectif, comme en témoignent les multiples romans « de la dictature » ; les « caudillos » ont dominé toute l'histoire politique du continent, et il convient de faire justice d'une qualification aussi hâtive que celle de « révolution populaire ».

Dans cette lignée s'inscrit la révolution mexicaine : l'A. lui consacre un chapitre particulier, afin d'éclairer quelques-unes des données de ce mouvement dont on propose encore les interprétations les plus divergentes : révolution agraire, révolution politique ? « Caudillos » et politiciens s'y côtoient, puissance militaire et clientélisme légitiment le pouvoir. Révolution paradoxale « qui avait appauvri les pauvres et enrichi les puissants » (p. 85), ce qui conduit l'A. à l'interrogation quelque peu provocatrice : « Plus que jamais cohabitent deux Mexique. La révolution a-t-elle jamais existé en dehors des manuels scolaires ? » (p. 92).

Les années 1890-1950, enfin, offrent un panorama complexe de multiples mouvements sociaux dont la compréhension reste difficile, tant les objectifs véritables sont encore occultés. L'A. propose donc une typologie fondée sur l'origine sociale de leurs acteurs : violences paysannes et indiennes — dont les guerres civiles de Colombie ; guérillas nationalistes en Amérique Centrale ; mouvements ouvriers, encore très marginaux, et étudiants, influencés par les idéologies européennes ; rébellions militaires enfin, elles-mêmes fort diverses : ce n'est pas un des moindres paradoxes du temps que ce rôle clef joué par les armées dans l'instauration de régimes populistes —

exemple entre autres du « rôle déterminant et imprévisible des militaires en politique » (p. 120).

Avec la guérilla castriste s'ouvre une nouvelle période, celle des *Révolutions marxistes et leurs prolongements (1953-1990)*, qui est marquée par « une stratégie de renversement accéléré des oligarchies foncières et des intérêts capitalistes » (p. 125), au profit d'une société « socialiste ». Le retentissement psychologique et intellectuel de la révolution castriste révèle l'importance de l'aspiration à un changement profond des structures sociales, y compris parmi certains secteurs de l'Eglise catholique. Mais actuellement le modèle cubain apparaît en voie d'épuisement et la réussite des révolutions de Cuba (1959) et du Nicaragua (1979) semble n'avoir été qu'un cas isolé. L'A. en effet insiste, et de manière très convaincante, sur l'extraordinaire concours de circonstances favorables qui font de « l'incroyable épopée castriste » un événement exceptionnel avant de consacrer des pages très nuancées à l'évolution — et l'institutionnalisation — du socialisme à la cubaine, et à l'ambiguïté d'un « pouvoir populaire » dominé par la personnalité écrasante du *líder máximo*.

Dans les années 1960-1990, dans la mouvance de la révolution cubaine, puis de la révolution nicaraguayenne, selon d'abord le modèle guévariste du *foco*, puis celui de la « guerre populaire prolongée », le continent est embrasé de guérillas qui prétendent changer l'homme et la société par la lutte armée, accompagnant leur utopie d'une « théorisation apparemment sans faille ». Cependant ces guérillas succombent à l'atomisation, aux scissions et anathèmes réciproques et se révèlent plus aptes, en définitive, à une logomachie occidentalisée qu'à une véritable implantation sur le terrain. Paradoxalement « le danger présumé d'une diffusion du modèle cubain » entraînait la riposte des états-majors et l'installation, prévue pour la longue durée, de régimes militaires (p. 201 sq.). Dans un contexte de « crise intégrale » naît l'idéologie de la « sécurité nationale ». Tout en éliminant efficacement les solutions proposées par les guérillas, les forces armées esquissaient alors des programmes économiques de développement, de nature variable selon les cas : « troisième voie » socialisante (Pérou, Equateur...) ou néo-libéralisme (Brésil, Argentine...). Le bilan des révolutions militaires est contrasté, car, pour l'A., « ces régimes furent moins des fascismes totalitaires que des bureaucraties autoritaires » (p. 237). Il reste cependant que, dans le domaine fragile des droits de l'homme, la différence dans la terminologie adoptée ne change pas grand chose à l'affaire.

Une analyse presque à chaud de la révolution nicaraguayenne termine ce panorama des révolutions d'Amérique latine dont elle est,

peut-être, le bouquet final, « premier exemple d'une révolution marxisante ayant arraché le pouvoir par la force et condamnée à le perdre par les urnes » (p. 260).

L'étude de mouvements si divers et complexes ne saurait être complète sans une réflexion sur une des composantes traditionnellement les moins « révolutionnaires » de la société : l'Eglise catholique, mais aussi les nombreuses églises protestantes. Ce chapitre nuancé montre que, en ce domaine également, il n'existe pas de consensus politique et social, et que les options les plus radicales d'une « Eglise des pauvres », voire « révolutionnaire », se retrouvent confrontées à des attitudes conservatrices.

Il restait à approfondir le champ révolutionnaire jusqu'à ses racines même : les motivations personnelles. Le dernier chapitre présente donc une radiographie sociologique du « militant » — ou plutôt du « meneur » révolutionnaire, étudiant souvent, jeune toujours, et révolté en quête d'absolu. Rêve individuel ou utopie collective ont laissé leurs traces dans tous les domaines de la création artistique : la révolution est un fait culturel, qui a nourri l'imaginaire des créateurs, beaucoup plus même que celui des populations, dont l'attitude est d'abord de réserve et d'attentisme, voire d'inertie.

Nostalgie d'un âge d'or et utopies souvent généreuses, voire « gigantesques mystifications », autant que transgression du pouvoir, les nombreuses révolutions d'Amérique latine révèlent surtout « la médiocrité des systèmes pseudo-démocratiques créés au moment de l'indépendance », ainsi que « l'absence d'intégration des groupes sociaux et ethniques au sein de la nation » (p. 327). Une conclusion lucide et distanciée permet à l'A. de terminer sur la question : « La fin de ce millénaire apportera-t-elle avec elle l'effacement durable des idéaux révolutionnaires ? » (p. 328).

Voici donc un ouvrage parfaitement documenté, rigoureusement composé, enrichi d'une bibliographie impressionnante et d'index indispensables. Ce livre vient à son heure et comble un vide persistant. Avec un souci constant de la nuance et le refus des explications « rigides » — que nous qualifierions même de primaires, voire simplistes, telle la pression de « l'impérialisme » —, l'A. dresse un panorama complet d'une question vaste et complexe. Et s'il met quelque coquetterie à parler « d'inventaire quelque peu fastidieux » (p. 327) on retient surtout de son livre qu'il est bien écrit, clair et vivant. Et pourtant... pourtant « Nobody is perfect ». Il faut bien relever des lapsus ou des erreurs qu'une rédaction peut-être accélérée et en tous cas une relecture déficiente expliquent mais ne justifient pas : ainsi, le dernier royaume musulman reconquis en 1492 par les Rois Catho-

liques se situe à... Cordoue (p. 53) ; les indiens yaquis se voient localisés au Yucatan (p. 73) sans plus d'explication ; le premier président élu au Guatemala après la « révolution d'octobre » 1944, devient le Pr. Alvarado au grand dam de Juan José Arévalo (p. 119) ; le *Mundo alucinante* est d'abord attribué à Alejo Carpentier (p. 313) ; les deux frères Cardenal, Fernando le jésuite et le poète et ministre de la Culture Ernesto, fondateur de la communauté de Solentiname, sont confondus à deux reprises (pp. 250 et 285). Il faudrait également revoir le tableau des sigles des guérillas p. 178 et sa correspondance avec le texte. Signalons enfin le point sans doute le plus urticant pour les linguistes, qui est l'usage de l'accentuation, qui ne parvient pas à se fixer sur un système donné, ni français, ni espagnol, mais proprement aberrant : Martinez de Perón, Ignácio, Madríz, démocradura, etc., et nous suggérons, pour ces péchés mineurs, au moins une feuille d'errata, en attendant, ce qui ne devrait pas tarder, une deuxième édition dûment corrigée : un ouvrage de référence comme celui-ci se doit, telle la femme de César, d'être irréprochable.

Claire PAILLER.

Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. — Mélanges en hommage à Pierre Duviols. Etudes recueillies par Raquel Thiercelin. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1991, 2 vol., 834 p.

Ces deux tomes de *Mélanges* en hommage à Pierre Duviols regroupent 47 contributions de « chercheurs venus d'horizons divers », qui disent ainsi leur admiration, leur gratitude, à l'égard de celui qui, par l'originalité de sa démarche et l'acuité de son analyse a renouvelé profondément la perception que nous avions du Pérou pré-hispanique et colonial.

L'ouvrage présente les communications en respectant l'ordre alphabétique des auteurs, ce qui — consolidant la notion de Mélanges — crée une magnifique mosaïque de textes issus des multiples branches de la recherche concernant l'Amérique Latine mais aussi l'Espagne. Pour clarifier la présentation sans doute peut-on tenter de regrouper certains articles en fonction de la problématique qu'ils abordent.

Les « Lettres » sont bien représentées puisqu'un quart des textes (13) sont consacrés à la littérature, à la poésie et au théâtre. Manuel

Ballesteros Gaibrois, *El estilo literario de un conquistador: Gonzalo Jimenez de Quesada,* étudie le style du « *Antijovio* » rédigé « *a vuela pluma* » (p. 83). La critique stylistique permet de mieux connaître « *la personalidad entera y recia del hombre y del escritor y de las santas pasiones que lo movieron* » (p. 93). René Quérillacq, *Le thème de l'Amérique dans l'œuvre de Quevedo,* nous montre que la découverte des Indes n'a pas laissé insensible l'auteur du *Buscón* « *On retrouve* [dans son œuvre] *une constante condamnation des colonies* » (p. 678). François Bourricaud. *Yawar Fiesta: Violence et destruction,* élargit et approfondit les analyses qu'il avait abordées dans « *Le thème de la violence dans Yawar Fiesta* » *(1964).* A travers la conclusion de ce texte (« une extraordinaire fascination pour l'autodestruction ») comment ne pas voir se confondre une fois encore le destin tragique de José María et du Pérou d'aujourd'hui... Benito Pelegrín, *Ocaso de los Padres y fracaso de la Mujer,* analyse l'image de la femme dans *Paradiso* et *Oppiano Licario* de José Lezama Lima. Deux articles sont consacrés à Vallejo et à sa poésie, Roland Forgues, *El reto de Vallejo,* Charles Lancha, *Comentarios de dos poemas de César Vallejo, Imagen española de la muerte y España aparta de mi este cáliz.* Adriana Castillo de Berchenko, *Modos de auto-referencia en Décimas de Violeta Parra,* parle de ce recueil posthume de 92 poèmes où « *la forma escogida* [*está*] *fuertemente enraizada en el lenguaje y la versificación populares* » (p. 192). Alberto Escobar propose *Una lectura de Libre de E.A. Westphalen,* Eutimio Martín, *Rosario Sánchez Mora, alias « Rosario Dinamitera »,* montre chez Miguel Hernandez « *un caso evidente de magnificación de un acontecimiento para ajustar la realidad histórica a las exigencias del mito propagandístico.* » (p. 543). Daniel Meyran, *Rodolfo Usigli lecteur d'Octavio Paz: Poeta en Libertad,* met en évidence les affinités du dramaturge-poète Usigli et d'Octavio Paz. Trois articles sont consacrés au théâtre : César Itier, *Un drame du XIXe siècle en quechua cuzquénien : Yawar Waqaq d'Abel Luna,* Claude-Henri Frèches, *Le chef indien chez le dramaturge Martins Pena;* Paul Roche, *La rébellion Pizariste motif patriotique au XIXe siècle : Gonzalo Pizarro, drame de Felipe Pérez.*

Pierre Duviols a joué un rôle majeur dans la connaissance des religions et des pratiques rituelles amérindiennes mais aussi dans le complexe processus d'implantation de la religion des Espagnols qui a débouché sur les nombreuses campagnes « d'extirpation ». Plusieurs articles abordent cette thématique. Gérard Dufour, *Un exemple de permanence du système inquisitorial : le procès ecclésiastique contre Casimiro Sánchez (Ségovie 1824),* Teodoro Hampe Martínez, *Controł moral y represión ideołógica: la Inquisición en el Perú*

(1570-1820), Guy Hazaël-Massieux, *Inculturation et langue de l'évangélisation aux Antilles*, Jean-Baptiste Lassègue-Molères, *Une Collection de Cédules et Privilèges adressés à la Province dominicaine du Pérou (XVIe et XVIIe siècles). Sondages.* D'autres textes analysent les pratiques amérindiennes : Teresa Gisbert, *La cuadripartición andina y la relación Pachacamac-Viracocha ;* Henrique Urbano, *Pachamama o la madre devoradora. El sacrificio de Kilku Warak'a alias Alencastre.* On voit bien alors que les rites les plus traditionnels n'ont pas disparu. En ce sens l'analyse de Thierry Saignes, « *Idolâtrie* » *sans extirpateur : chamanisme et religions dans les Andes Orientales (Pelechuco 1747)*, met bien en évidence le rôle bienveillant des autorités religieuse et politique à l'égard des rituels, pour autant que leur indulgence soit la garantie de profits sous toutes formes. Le témoignage cité par Saignes est à cet égard révélateur : « *Quant au curé comme il connaît tous les péchés, incestes et idolâtries du village, il déclare avoir besoin de 500 ou 1000 lamas pour lui ou pour ses amis et que si on ne les donne pas, il les menace de les faire brûler, détruire et mourir à coups de fouets...* ». Certes, d'autres textes peuvent être rangés dans cette rubrique « religion ». Michel Graulich, *Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue*, montre que : *l'aspect horrible et terrifiant de la sculpture* [de Coatlicue] *était voulu* » (p. 386) ; Annabelle Arnoux, *Quelques représentations plastiques de Viracocha*, s'interroge sur les altérations progressives dont est l'objet l'image de Viracocha. Elle y décèle notamment « *un des témoignages de l'appropriation du patrimoine religieux indigène par le corpus apologétique chrétien* » (p. 76). Josep M. Barnadas, *Miquel Serra i Coll : un canonge Català a América* montre, à partir d'un fragment « *del memorial de Serra,* [*que*] *l'autor ja té ben guayat un lloc a la galeria d'eclesiàstics crítics en materia colonial* » (p. 102). Georges Baudot, *El Barroco mexicano, cuna del feminismo : Sor Juana Inés de la Cruz y la trova popular*, trouve dans les écrits de Sor Juana — et notamment dans ses villancicos — « *una enérgica protesta, tan sin artificios ni disimulos,* [qui est] *la mejor ilustración de un discurso atento a las marginalidades, consciente y preocupado por la irregularidad que suponen los marginados en un concepto harmonioso del quehacer humano* » (p. 120). Sa propre condition de femme était dès lors au cœur de cette marginalité douloureusement vécue et exprimée.

Le temps, sa perception, sa mesure, les rites, les charges, liés aux différentes étapes de la vie collective est évidemment une des thématiques importantes dans l'étude des cultures amérindiennes, qu'abordent trois articles : Jacqueline de Durand-Forest, *Représen-*

tation du temps en Mésoamérique ; Deborah A. Poole, *Time and devotion in andean ritual dance,* Xavier Albó, *El thakhi o « camino » en Jesús de Machaqa.*

Ce temps, mesuré, décrit, analysé, devenu histoire mais aussi ethnohistoire marque la plupart des textes présentés ici : Michel Bertrand, *Clientélisme et pouvoir en Nouvelle-Espagne (1680-1770),* Marie-Claude Lécuyer, *La question cubaine pendant le bienio liberal (1854-1856),* Jean-Pierre Tardieu, *La mentalité de l'esclave aux Indes de Castille (XVIe-XVIIe siècles),* John V. Murra, *Le débat sur l'avenir des Andes en 1562.* Ce dernier texte qui met en avant l'importance de Polo de Ondegardo dans la connaissance de l'histoire andine est bien révélateur du rôle majeur qu'ont joué les écrits, chroniques mais aussi documents de toute sorte dans la compréhension de la réalité pré-hispanique et coloniale. Tom R. Zuidema, *Batallas Rituales en el Cuzco Colonial,* réaffirme que : « *Uno de los aspectos del trabajo de Pierre Duviols donde él nos ha guiado más es en el análisis crítico de las fuentes españolas sobre la cultura andina* » (p. 811). Plusieurs auteurs ont rendu hommage à Pierre Duviols, le découvreur ou « redécouvreur » de textes, en publiant à leur tour des inédits ou des textes connus mais en mettant en œuvre une analyse critique : Duviols, Jean-Paul. *Descripción de la Ciudad / de Lima Capital del Reyno del / Perú, su temperamento, opulencia, / Caracter de sus Naturales y Comercio ; con algunas reflexiones / sobre la frecuencia de temblores, / y carencia de lluvia en su valle, / y sus inmediaciones.* Martocq, Bernard. *Un document ethnographique méconnu du XVIIe siècle. Edition de la relation de voyage de Roulof Baro chez les indiens Cariris du Río Grande do Norte (Brésil),* Edmundo Guillén, *Dos notas históricas y un documento inédito,* Franklin G. Y. Pease, *Nota sobre la Noticia del Perú,* Yves Saint-Geours, *Les Incas de Marmontel, La révolution française et le cinquième Centenaire,* Charles Minguet, *La Condamine en la obra de Alejandro de Humboldt*. Sonia Rose-Fuggle, « *Era el gran Montezuma...* » *: el retrato en la Historia Verdadera de Bernal Díaz del Castillo.* Démélas, Marie Danièle, *Les croyances du Tambour Major (Le journal d'un guerillero, 1814-1825) ;* Jean-Pierre Sanchez, *Hernán Cortés, le Vice-roi Antonio de Mendoza et les sept cités de Cibola.* Ces textes de la Découverte sont souvent l'expression d'un regard surpris, étonné, différent de celui des Amérindiens : Marie-Cécile Bénassy, *Un Mexique incolore ? Quelques réflexions sur le regard des conquistadores,* Chantal Caillavet, *Samson dans les Andes ou du bon usage de la chevelure : représentations autochtones et coloniales ;* Rolena, Adorno, *La Visión del Visitador y del indio ladino,* ana-

lyse les différences de perception entre Huamán Poma de Ayala et Cristóbal de Albornoz lors de la répression du mouvement du Taki Onkoy.

Deux articles sont plus difficiles à ranger dans ces grandes rubriques, Michel Adnès, *Là et maintenant, Domingo de Santo Tomás : Un usage non réaliste des universaux,* Pablo Berchenko, *Diversificación en la enseñanza parvularia chilena.*

En définitive, il s'agit là d'une remarquable contribution : l'ouvrage est dense, très riche d'informations. Le prestige des signataires, la qualité de leur communication, tout était réuni pour réussir cet « Hommage ».

Gérard BORRAS.

José RODRIGUEZ FEO. — *Mi correspondencia con Lezama Lima,* La Habana, Ediciones Unión, 1989, 143 p.

La personalidad creadora de José Lezama Lima y su fe inquebrantable en los valores del espíritu suscitan la curiosidad de cuantos se acercan a su obra. Sabemos que dentro del cambio histórico que conoce la Isla, él sigue con su firme postura asentada en los credos de su cosmovisión poética. Esta actitud, en el contexto de la Revolución, despierta rumores y antipatías hacia su persona, tanto dentro como fuera de Cuba. En esta línea de testimonios personales sobre su figura, emblemática y controvertida, cabe ubicar las cartas que nos ocupan aquí. Éstas se publican diez años después de la aparición de una novela — ensayo que ataca y destruye los mitos de la generación y el grupo de « Orígenes » ; nos referimos a *Los años de Orígenes,* del exiliado Lorenzo García Vega (Caracas, Monte Avila Editores, 1978).

En este nuevo testimonio, José Rodríguez Feo intenta reconciliarse con una vieja y polémica amistad. La relación entre ambos autores del epistolario se remonta a 1944, año en el que crean la revista *Orígenes.* El conjunto de la correspondencia consta de una introducción de José Rodríguez Feo (20 p.) y más de 100 cartas (41 de Lezama Lima y 62 de José Rodríguez Feo). Abarca globalmente un período de ocho años (1945-1953), aunque existen intervalos con escasas cartas (1945-1946) o casi ninguna (1951-1952). Las circunstancias personales de Lezama Lima y las de su corresponsal son muy

diferentes. Mientras que José Rodríguez Feo, hijo de la alta burguesía cubana, firma sus cartas en distintas latitudes de América y Europa, Lezama Lima apenas logra salir de la calle Trocadero (la Habana) para cumplir con sus obligaciones de simple funcionario en la cárcel del Príncipe, puesto que le toca ocupar entre 1940 y 1949. En cuanto a su labor literaria, Lezama Lima publica en estos años 2 libros de poesía (*Aventuras Sigilosas*, de 1945 y *La Fijeza*, de 1949), 2 ensayos (*Arístides Fernández*, de 1950 y *Analecta del Reloj*, de 1953) y dicta, además, 2 importantes conferencias (*Las imágenes posibles*, de 1948 y *Sierpe de Don Luis de Góngora*, de 1951). Destacamos, asimismo, que en el número 6 de *Orígenes* (1949) aparece el primer capítulo de *Paradiso*. Las cartas de Lezama Lima, como se podría suponer, hacen referencia a estos libros, pero no sólo para comentarlos, sino para expresarle a José Rodríguez Feo sus decepciones y sus infinitas quejas por la incomprensión que le rodea, así como por los abusos y maniobras de editores nacionales y extranjeros. Pero, el tema central que acapara la atención de ambos es la revista *Orígenes*, su dirección, sus éxitos y sus constantes problemas financieros. Así, además de patrocinar la revista, José Rodríguez Feo actúa en este epistolario como « agente » o como « enviado especial » de la misma en el extranjero. Las cartas dan testimonio de sus andanzas por Estados Unidos, México, España, Italia e Inglaterra. De este modo, relata y describe a Lezama Lima su relación peculiar con el poeta norteamericano Wallace Stevens, sus diferentes cursos en las universidades de este país, donde desempeñan funciones docentes figuras eminentes del exiliado español: Pedro Salinas, Jorge Guillén, Américo Castro, Joaquín Casalduero, etc., Rodríguez Feo escribe detallada y reiterativamente sobre cada una de estas personalidades que tiene la oportunidad de encontrar en el periplo cultural por Estados Unidos. Le informa a Lezama Lima sobre los pormenores de cada encuentro y cómo consigue tal o cual artículo, ensayo o traducción para *Orígenes*. En este sentido su labor es muy relevante porque permite, por un lado, dar a conocer la revista fuera de Cuba y, por otro, presentar en sus páginas colaboraciones ilustres como las de Luis Cernuda, Octavio Paz, Wallace Stevens o Américo Castro. Por otra parte, las lecturas de José Rodríguez Feo ocupan muchas páginas de su epistolario, ya que al mismo tiempo que comenta y opina sobre los libros que lee, no deja de seguir los consejos « délficos » de Lezama Lima. Éste le anima en sus lecturas pero le reprocha su manera académica de seguir los cursos de literatura. Lezama Lima muestra así su odio a cualquier tipo de profesorismo

estéril, confiando únicamente en el afán de aprendizaje individual y creativo.

Según José Rodríguez Feo, « Esta correspondencia es fundamental para conocer una época, la época de *Orígenes* » (*América,* Cahiers du CRICCAL, N° 9/10, 1992, p. 43). En efecto, las cartas de cada uno presentan un panorama histórico-cultural de sus circunstancias. Las de Lezama Lima, por ejemplo, ofrecen una misión personal del movimiento histórico-cultural en la década de los cuarenta. Pues, además de una enconada polémica con Jorge Mañach que tacha su poesía de « incomprensible » y « hermética » (*Bohemia,* números 39, 40 y 42 de 1949), Lezama Lima refiere y comenta orgulloso a su corresponsal los éxitos literarios y artísticos logrados por los miembros de *Orígenes.* Así habla con entusiasmo de la poesía de Eliseo Diego (*La calzada de Jesús del Monte,* 1947) o de la pintura de Mariano Rodríguez. Tampoco faltan en su correspondencia alusiones y preocupaciones políticas por la situación interna de Cuba dominada en aquel entonces por el régimen corrompido de la República. Tras cuatro años de presidencia legal (1940-1944), Fulgencio Batista vuelve a usurpar el poder, instaurando la dictadura mediante un golpe de estado en 1952. En 1953, Fidel Castro asalta el cuartel Moncada, se recrudecen los movimientos de la oposición y empiezan a ser efectivas las primeras tentativas de la Revolución. Lezama Lima da cuenta de esta atmósfera prerrevolucionaria. En el extranjero, en cambio, José Rodríguez Feo sigue con atención los altibajos del existencialismo y la sucesión vertiginosa de las vanguardias. Su conocimiento del mundo anglosajón y su cultura prevalece sobre el resto de las áreas culturales que visita. En efecto, tras la Segunda Guerra, Nueva York se convierte en la capital cultural del mundo. En los teatros y en las galerías de Estados Unidos se manifiestan los grandes movimientos artísticos de la década. Rodríguez Feo apunta cuanto puede sobre las actividades de artistas cubanos o latinoamericanos que presentan sus obras en dicho país.

En lo que se refiere al aspecto íntimo de esta correspondencia y su grado de sinceridad, se trata, sin duda, de una auténtica colaboración amistosa entre Lezama Lima y Rodríguez Feo. Cada uno de los autores del epistolario se dirige al otro con apodos, diminutivos, aumentativos o expresiones familiares que denotan afecto y mucho sentido del humor. Es, a nuestro juicio, una prueba fehaciente de la profunda amistad que une a ambos. A este propósito, Rodríguez Feo piensa que, en sus cartas, Lezama Lima es más íntimo que en su trato cotidiano : « Yo que lo traté en la mayor

intimidad rara vez lo oí expresarse como lo hace en estas cartas » (*Mi correspondencia con Lezama Lima,* p. 30). Huelga señalar, en este caso, que por intimidad entendemos más que la presentación espontánea y directa de la personalidad, la visión peculiar, clara y sincera de lo circundante. En este sentido, el estilo de las cartas contribuye a reflejar dicha intimidad. Así, José Rodríguez Feo escribe a Lezama Lima en un español correcto y académico. Se nota, sin embargo, su esfuerzo constante por adquirir un conocimiento perfecto del castellano, lengua que « estaba estudiando » mientras escribe estas cartas. Su lenguaje está imbuido de inglés y de muchas expresiones francesas de su gusto que se injertan en el texto como reminiscencia de lecturas o formas de erudición sin ningún alarde de pedantería. Sin embargo, la brevedad de las oraciones y la claridad de las exposiciones le acercan a la escritura periodística, concisa y directa. No faltan, con esto, juegos de palabras, párrafos conceptistas y, a veces, pasajes llenos de humor y de espontánea poesía. En cuanto a Lezama Lima, en cuyo estilo podemos detectar los rasgos habituales de su escritura (metáfora, alusiones y referencias culturales), destacamos la amena facilidad con que se leen sus cartas. Es evidente que este epistolario no iguala la prosa poética de *Paradiso,* pero encierra un conjunto de cualidades estilísticas que revelan a un Lezama Lima fervoroso en sus relaciones humanas. Por eso, y por su misma diafanidad, este epistolario resulta de altísimo valor testimonial.

Cabe señalar, por último, que esta edición de cartas se añade a otro libro anterior, *Cartas* (*1939-1976*), (Madrid, Ed. Orígenes, 1979) editado y prologado por la hermana del autor, Eloísa Lezama Lima. En *Cartas* podemos leer su correspondencia con otras personas de su familia, amigos, y otras personalidades del mundo artístico y cultural. Ahora, cuando el libro de José Rodríguez Feo se suma al conjunto de otros testimonios, creemos que es oportuno leer de nuevo las cartas de Lezama Lima a su amigo, el poeta Juan Ramón Jiménez (*Cartas* (*1939-1976*), pp. 45-67). Después del cisma de *Orígenes,* el autor de *Paradiso,* en 1955, se dirige a la señora Zenobia C. de Jiménez, en estos términos : « La marcha del *Orígenes* que hacemos los que siempre lo hicimos prescindiendo de ese señor es una muestra de que la revista tenía un destino en el que él no participaba » (*Cartas* (*1939-1976*), p. 66). Por otra parte, en una reciente conferencia (« Las revistas *Orígenes* y *Ciclón* », *América,* Cahiers du CRICCAL, N° 9/10, 1992, pp. 41-45), José Rodríguez Feo presenta su propia versión de lo que considera como « la verdadera historia del cisma de *Orígenes* ». Según el autor de esta correspon-

dencia, Lezama Lima y él ponen fin a su trato mutuo tras un malentendido sobre la publicación o no, en *Orígenes*, de « Crítica paralela », « texto aborrecible y difamante », al decir de Rodríguez Feo. En este texto, Juan Ramón Jiménez ataca a los amigos de Rodríguez Feo, los poetas Jorge Guillén, Pedro Salinas y Vicente Aleixandre. A raíz de este cisma cultural, José Rodríguez Feo funda y pasa a dirigir una nueva revista, *Ciclón* (1955), mientras que Lezama Lima sigue publicando su *Orígenes* hasta 1956, contando con el apoyo financiero y moral de un consejo de colaboración integrado por origenistas como Eliseo Diego, Fina García Marruz y Cintio Vitier.

Aunque, *Mi correspondencia con Lezama Lima*, no se refiere a esta polémica, sus consecuencias constituyen su trasfondo inmediato. Por esto, y por las aportaciones ya mencionadas, el libro ofrece una nueva visión de los hechos. Una lectura horizontal deja la impresión de un trato mutuo e íntimo entre dos personalidades diferentes y originales ; una lectura vertical, en cambio, nos depara un testimonio cultural e histórico, elaborado diariamente por ambos autores. Si en *Cartas* (*1939-1976*) descubrimos la cara humana, familiar e íntima de Lezama Lima, preocupado por la delicada salud de su madre y la dispersión circunstancial de sus familiares, en *Mi correspondencia con Lezama Lima* se arroja más luz sobre otra cara de su multifacética personalidad. Se trata del director de revistas, y sobre todo de *Orígenes* que es una obra tan importante como *Paradiso* o *Muerte de Narciso*. El libro alumbra, además, un fragmento interesante en la historia de una generación destacada en la cultura cubana contemporánea.

Saïd BENABDELOUAHED.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 295-325, Toulouse, 1992.

NOTES DE LECTURE

Michel GRAULICH. — *Quetzalcóatl y et espejismo de Tollan,* Belgique, Institut voor Amerikanistiek, 1988.

Michel Graulich, de l'Université Libre de Bruxelles, nous présente le développement de deux chapitres de sa thèse doctorale, soutenue en janvier 1980, et qui a été publiée sous le titre de *Mythes et Rituels du Mexique Ancien Précolombien* (Bruxelles, Palais des Académies, 1987). Cet ouvrage s'appuie essentiellement sur des récits, concernant *Quetzalcóatl* et les toltèques, fondamentaux dans la compréhension des religions mésoaméricaines, et sur les méthodes développées par Georges Dumézil et Claude Levi-Strauss. Ainsi, les textes sont présentés phase par phase, regroupés lorsque cela est possible ou enrichis d'autres textes originaires d'endroits différents lorsque cela est nécessaire afin d'en clarifier le sens. C'est dans la longue introduction (pp. 3-43), après un aperçu des principales civilisations précolombiennes et un exposé du calendrier mexicain que Michel Graulich se demande si *Quetzalcóatl* doit être considéré comme un personnage historique ou mythologique nous exposant les différents avis sur la question depuis Désiré Charnay en 1885, et qu'il s'intéresse aux méthodes de la nouvelle mythologie comparée. Après une brève critique des sources, le Prologue (pp. 44-59) présente un résumé des principales traditions cosmogoniques du Mexique central et démontre que ce que l'on sait de l'histoire toltèque peut se résumer à un modèle paradigmatique de la vie d'un empire ou d'un soleil, et que ce modèle est donné par les mythes de création. Nous voyons aussi comment les *mexicah* ont repris à leur compte l'histoire des différents soleils mais en ont manipulé et changé la logique. Le

premier chapitre (pp. 60-85), *La tierra de origen de los toltecas,* démontre qu'il est vain de chercher à situer cette dernière car les lieux auxquels se réfèrent les textes relèvent d'une géographie mythique.

Ainsi, la capitale est le reflet de la terre d'origine qui renvoie au paradis originel, lieu de toute création. Le chapitre II (pp. 86-114), *Las peregrinaciones,* nous présente l'analyse du sens symbolique des pérégrinations qui peuvent être assimilées à un voyage dans l'inframonde, dont la fin est annoncée par la mort d'un être primordial. Il s'agit en fait de la victoire des migrants sur les autochtones et c'est l'union des vaincus et des vainqueurs, des forces de la lumière et de l'obscurité, qui donne naissance à une nouvelle ère. Les chapitres III (pp. 115-144) et IV (pp. 145-159), *El Triunfo de Quetzalcóatl* et *Reyes y Conquistas,* nous démontrent que les textes ne rapportent pas de faits historiques à l'état pur, mais que ceux-ci sont toujours remodelés en fonction de la vision du monde de ce peuple. Ainsi l'histoire des origines de l'empire toltèque se confond avec le mythe de l'avènement d'un nouveau soleil, tout comme les listes des noms (souverains ou villes conquises) ne sont que des réélaborations mythiques. Dans les chapitres V (pp. 160-180) et VI (pp. 181-206), *El paraíso de Tollan* et *El árbol quebrado,* l'auteur nous démontre qu'une ère est comparable à un jour ou à une année. L'après-midi correspond au soleil lunaire, à l'union des contraires ; elle est le reflet de Tamoanchan, lieu de la rupture primordiale qui a fait naître la mort, la séparation du ciel et de la terre. Elle représente une période paradisiaque qui se dirige inéluctablement vers son déclin tout comme le soleil est irrésistiblement attiré par les ténèbres. Les chapitres VII (pp. 207-239) et VIII (pp. 240-258), *El fin de Tollan* et *Moctezuma y el recuerdo de Tollan,* montrent clairement que la fin de Tollan a toutes les caractéristiques de la fin d'une ère et que toute l'histoire de *México-Tenochtitlan* a été réinterprétée à travers le mythe, se fondant ainsi avec l'histoire du cinquième soleil. C'est dans l'Epilogue (pp. 259-266) que Michel Graulich nous expose la problématique relative aux soleils et il nous présente dans l'*Apendice I : Las fuentes sobre los toltecas,* et l'*Apendice II : Las variantes del mito de Tollan.*

A travers l'analyse comparative des mythes, Michel Graulich met en relief l'articulation profonde de la pensée mésoaméricaine et pose le problème, au cœur des débats à l'heure actuelle, de la place de l'Histoire dans les récits qui nous sont parvenus pour nous dire qu'il ne s'agit en fait que d'une seule et même histoire qui s'inspire de la conception cosmogonique des anciens mexicains, mêlant les

mythes de création, la vie, la mort, le paradis et l'inframonde dans un discours qui sera un remodelage des faits historiques.

Toute l'argumentation souligne l'aspect cyclique du temps dans le monde précolombien et montre clairement que l'histoire des peuples ne pourra être que le reflet de cette perception : elle sera donc elle aussi cyclique et forgée par les mythes. Seul un long travail de recherche et d'analyse des textes a pu permettre à Michel Graulich d'aboutir à un tel résultat, précieux pour les recherches en cours par les hypothèses qu'il développe. Que l'on soit d'accord ou non avec ses interprétations, il est indéniable que ce livre pose la question essentielle du rapport entre mythe et histoire et qu'il apporte de remarquables réponses qui nous permettent de mieux comprendre le regard que ces civilisations portaient sur le monde. J'ajouterai que Michel Graulich n'hésite pas à incorporer à son travail tableaux et schémas qui vont étayer ses démonstrations les rendant encore plus claires pour le lecteur. Un dernier mot pour dire que nous trouverons une abondante bibliographie dans les pages 279 à 292. Nous attendons avec impatience une réédition de cet ouvrage qui mériterait, étant donné son caractère fondamental, une édition à la facture matérielle plus soignée. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan* devrait être lu par tous ceux qui s'intéressent, de près ou de loin, à la mythologie mésoaméricaine.

Bernadette ALVAREZ-FERRANDIZ.

Pierre RAGON. — *Les Amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador.* Paris, Armand Colin Ed., 1992, 272 p.

« La chair est triste et j'ai lu tous les livres... ». Telle pourrait être la devise de Pierre Ragon qui se propose d'appréhender l'héritage culturel des Européens qui préside à la perception des mœurs américaines dans le domaine restreint de la sexualité. Il brosse ici un tableau précis des représentations et des croyances, populaires comme intellectuelles, autour de trois thèmes, soit autant de chapitres.

Tous les griefs faits aux Amérindiens doivent moins à la réalité qu'aux fantasmes et aux pratiques inavouables des Espagnols projetées sur les Indigènes. En effet, on les « retrouve » chez tous ceux qui ne sont pas chrétiens et/ou vivent aux marges du monde connu. Les Conquérants cherchaient donc à retrouver en Amérique ce que

leur imaginaire collectif avait tissé depuis l'Antiquité. Derrière les dénonciations de pratiques décriées, le débat s'élargit aux structures mentales et sociales des mondes décrits, irréductibles à des schémas connus par une culture sûre d'elle. Ainsi ce sont aussi ses référents qu'elle nous a légués quand elle cherchait à comprendre et à expliquer les choses auxquelles elle se trouva confrontée. Le champ d'investigation ne se limite pas à la Nouvelle-Espagne, terrain largement privilégié par l'auteur.

Le premier point abordé est celui de la sodomie qui, dans une acception plus large que la nôtre, implique une recherche irréfrénée du plaisir dans de coupables relations inféconds. Cette victoire de la chair sur l'esprit, née de l'opulence, ne peut, à terme, qu'engendrer la mort. D'où la vigueur de la législation, l'absolue vigilance et l'inévitable dramatisation qui l'entouraient. Servant à dénigrer les païens, les mauvais chrétiens et les hérétiques on l'insinua à propos de toutes les personnes tombées en disgrâce ou suspectes. Arme idéologique, elle fut donc brandie contre « les Indiens... incroyants comme les autres » (p. 46).

Cette accusation unanime eut un grand écho. Signe de la toute-puissance du Démon sur le Nouveau-Monde, elle justifiait les brutalités de la Conquête : l'énormité du péché appelant un châtiment exemplaire. Les Espagnols abusèrent de cette « bonne raison », associée aux sacrifices humains et à l'anthropophagie. La condamnation de ce vice plus forte chez les soldats que chez leurs officiers caractérise une attitude populaire répandue dans toute l'Europe. Incontournable, le thème fut repris par les Créoles qui, l'associant à l'alcoolisme, le développèrent pour masquer des combats intéressés : esclavage, accaparement de terres... Ce grief s'appuie sur la prostitution masculine et le travestissement de natifs observés surtout sur le littoral mexicain. Des découvertes d'objets à connotation sexuelle étayèrent ces accusations. Mais elles furent attribuées à tous les Indigènes, même si les Aztèques, par exemple, passaient pour répressifs envers les conduites immorales qu'ils reconnaissaient déjà aux habitants des Terres Chaudes. Peu répandues, ces pratiques sont tolérées, et pire socialement intégrées. Pour les Espagnols la nuance est nulle.

Concurrent et virtuellement opposé aux sodomites, quoique peu lié au domaine charnel (!) vient ensuite le mythe des Amazones, maîtresses d'un monde où l'Homme est pour le moins dominé, image inversée d'une société sexiste et misogyne. « Apparaissant » aux confins des terres explorées, depuis les descriptions détaillées et fantaisistes de C. Colomb, elles seront toujours proches mais jamais

atteintes au fur et à mesure qu'avance une Conquête dont elles furent un des moteurs. L'auteur cartographie fort judicieusement la fuite de ces guerrières qui correspond aux grandes étapes de la colonisation du continent. En fait, il n'est question d'elles qu'aux moments où est espéré le profit rapide et personnel car leur présence aurait auguré l'abondance, surtout de l'or. Leur mythe est souvent fondu dans d'autres comme les sept cités de Cibola ou l'*Eldorado*, auquel on l'associe librement. Obsédant les soldats, bien plus que les colons, il hante surtout l'esprit des compilateurs. La Couronne, comme l'opinion publique, sont moins crédules à leur propos. La Californie, dont le nom est tiré de leur légende, fut l'une des ultimes « demeures » de ces Arlésiennes.

Le dernier aspect, brièvement présenté, prête aux Naturels une double nature : lubrique et flegmatique ! Ces accusations ne seront portées que par les colons, mais brodant sur un sujet porteur, même les auteurs plus sérieux s'y fourvoyeront, alors que chez les *Mexica*, ou au Yucatan, on reconnaissait des vertus proches de la morale chrétienne. Là, plus qu'ailleurs, transparaissent la *libido* refoulée des Occidentaux.

Les Amérindiens comblés par la nature se sont dépravés par oisiveté, s'adonnant à la polygamie, ignorant les tabous chrétiens. La débauche vint plus des femmes, portes du péché. Attaquer la luxure indigène permet de cacher le désordre social, justifie les abus de la colonisation et présente hypocritement comme une protection morale des Indiens leur exploitation par des systèmes de travail forcé. Paradoxalement, on arrive aux mêmes conclusions avec la deuxième thèse qui eut plus de succès encore. Le Naturel serait aussi, de par sa constitution autant que par ce qui l'entoure, flegmatique, selon la théorie des humeurs héritée d'Hippocrate. Ceci dépasse le domaine de la chair, *stricto sensu*, renvoyant à la place de l'Indigène dans la société coloniale. Par sa constitution négative (féminine) il ne peut prétendre qu'à la soumission et se condamne au bas de l'échelle sociale. Son caractère apparaît, dès lors, comme immature voire infantile. Voilà, à nouveau, poindre le salvateur travail forcé convenant au mieux à la définition de « sa nature » mais qui n'a pu la bonifier à cause... de la résistance passive !

C'est un livre passionnant, écrit dans un style agréable au vocabulaire accessible et qui n'est pas exempt d'humour. Ces qualités n'occultent pas une érudition et un travail de recherche remarquable qui part des observations et des affirmations des chroniqueurs et de leurs compilateurs européens pour revenir aux origines de leurs préjugés. C'est ainsi qu'il dresse un pertinent portrait culturel de

l'Europe moderne et montre combien la chasse aux attitudes déviantes ou inverties purent aussi être un mobile de la Conquête comme un justificatif de la colonisatoin. Cette œuvre brillante, même si le sujet n'est pas vraiment nouveau, n'appelle que peu de réserves.

On peut déplorer quelques imprécisions mineures et plus de 750 notes pour seulement 198 pages de développement ! L'attitude reste toujours très critique face aux documents présentés et aux intentions de leurs auteurs. De bonnes questions jalonnent un exposé clair, alors qu'un précieux index thématique clôt l'exhaustive bibliographie qui laisse la place aux travaux les plus récents. Ce travail est d'autant plus méritoire que le domaine abordé est des plus périlleux, mais l'équilibre n'est jamais rompu et l'attention du lecteur toujours soutenue par un discours rafraîchissant et scrupuleux qui permet à Pierre Ragon de postuler dignement aux côtés des plus grands noms de l'Histoire des mentalités, encore marginale sur le Nouveau-Monde. A lire absolument, que l'on soit spécialiste ou pas.

Christian SATGE.

Fray Andrés DE OLMOS. — *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, C.E.M.C.A. & U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Históricas, 1990. LXX. 81 p. (Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, nº 5).

C'est sans doute en 1539, quelque onze ans après son arrivée en nouvelle Espagne, que le franciscain Fray Andrés de Olmos entreprit de composer en náhuatl ce *Traité des Sorcelleries et des Sortilèges*, dont Georges Baudot nous offre ici la première traduction en espagnol. Celle-ci est précédée d'une importante introduction, comme dans la version française qu'avait publiée notre auteur chez la Mission française d'Archéologie et d'Ethnologie en 1979, à Mexico.

Reprenant sous une forme synthétique nombre de points amplement développés dans *Utopie et Histoire...*, Georges Baudot insiste sur les circonstances qui ont conduit Olmos à écrire ce Traité. Quoique s'inspirant d'une œuvre publiée en 1529 par le Frère mineur Fray Martin de Castañega, la transposition en náhuatl du dit Traité avec les adaptations manifestes à des modes de penser et de dire différents de ceux qui avaient cours en Espagne, nous permet de pénétrer de manière plus intime dans la mentalité indigène. Car le

franciscain avait appris à la connaître, lui qui avait élaboré à la demande du Président de la Seconde Audiencia, l'Evêque Sebastián Ramírez de Fuenleal, un livre aujourd'hui disparu sur les antiquités des indigènes du haut-plateau.

On peut s'étonner, cependant, que devant la ténacité des croyances idolâtriques, Fray Andrés ait choisi cette solution. Il ne manquait, en effet, pas d'expérience en matière de sorcellerie et de démonologie, puisqu'en 1527 il avait aidé Fray Juan de Zumárraga dans sa chasse aux sorcières de Biscaye.

Mais la traduction des textes bibliques dans les langues indigènes présentait bien des difficultés que permettait d'éviter le recours à des ouvrages éprouvés, tel le Traité de Fr. Martin de Castañega. En théologien du XVIe siècle, qui ne pouvait manquer de voir le diable en œuvre partout et sous les formes les plus diverses, Olmos voulut employer au Mexique un moyen qui avait fait ses preuves en Espagne. Il convenait de combattre le mal à la racine, et puisque le « verbe », le discours exhortatoire avait tenu une place prépondérante dans la vie sociale et morale des Aztèques, Fray Andrés allait y recourir pour transmettre le message évangélique et prévenir les Indiens contre les ruses et les perfidies du « Malin ». L'exhortation commence, d'ailleurs d'une manière analogue à celle de plusieurs des *Huehuetlatolli* que Fray Andrés avait recueillis dès 1533 (1) :

« Mes fils bien-aimés, écoutez le souffle, la parole de Dieu... ». Si le *Tratado* d'Olmos s'inspire indéniablement de ces textes, en tant que genre littéraire, et témoigne d'une grande familiarité du franciscain avec la langue náhuatl et les coutumes indigènes, toutefois ne présente-t-il pas toutes les caractéristiques stylistiques de la poésie et de la prose náhuatl traditionnelles.

On y retrouve bien l'emploi de diphrasismes, ou expressions binômes tels que *in ipetl in icpal :* « sa natte, son siège » (entendons son trône), ou encore *in malacatl in tzotzopaztli :* « le fuseau, le couteau à tisser » (la femme dans ses activités proprement féminines), mais les redondances, les répétitions, les expressions imagées, les métaphores y sont beaucoup moins fréquentes que dans la littérature aztèque. Le discours est simplifié. Que certains concepts chrétiens aient été laissés en espagnol, tels que « Sacramento, Cuerpo mistico, tentación, Sancta Yglesia, Sanctos Sacramentos... », ne sau-

---

(1) Voir la récente édition française. *Témoignages de l'ancienne parole.* Traduit du nahuatl par Jacqueline de Durand-Forest et présenté par Miguel León-Portilla. (Les Voies du Sud). Paris, La Différence, 1991. — 159 pages.

rait surprendre. En revanche, le « démon » est assimilé au *tlacatecolotl* (homme-hibou) et ses ministres aux *nanahualtin*. Rappelons qu'aux yeux des Aztèques les premiers étaient les sorciers les plus craints, car ils se livraient à des activités nocturnes redoutables, tout comme le hibou, tenu pour un émissaire du *Mictlan :* la région des morts. Quant au *nahualli* (pluriel *nanahualtin*), il se caractérisait au XVIe siècle par son aptitude à se métamorphoser en animal, par exemple, c'est-à-dire en sorcier, pour commettre des actes malveillants.

Il faut donc renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, se méfier des femmes « trompeuses », du *ticitl :* le guérisseur-médecin, et du *tonalpouhqui*, le devin aux techniques jugées douteuses donc condamnables par les religieux.

Même si le *Tratado* n'a pas convaincu les Indiens sur ce point, puisque leurs pratiques thérapeutiques et divinatoires sont encore en usage à travers la Mésoamérique, il n'en reste pas moins une œuvre très intéressante à bien des égards, celui d'ordre linguistique notamment. Le lecteur ne manquera pas d'apprécier la qualité de cette nouvelle édition, qui présente l'avantage de donner en regard le texte en náhuatl avec sa traduction en espagnol.

Jacqueline de DURAND-FOREST.

Bernard VINCENT — *L'année admirable*, Paris, Aubier (Collection Historique), 1991.

Ce livre répond à la question que se sont posée de nombreux historiens : pourquoi, à peine plus d'une dizaine d'années après la guerre civile, qui oppose Jeanne, la fille du roi Henri IV, et Isabelle de Castille, cette Espagne affaiblie, a-t-elle été le moteur de la découverte et de la conquête du Nouveau-Monde ?

Dans le chapitre I, *Les événements* (pp. 13 à 78), Bernard Vincent nous expose les événements qui ont eu lieu en 1492, l'année admirable, de la reddition de Grenade le 2 janvier 1492, à la découverte de l'île de San Salvador, par Christophe Colomb le 12 octobre de cette même année, en passant par l'expulsion des juifs sans oublier la publication de la Grammaire de Nebrija. A travers le chapitre II, *Pourquoi l'Espagne ?* (pp. 79 à 110), nous comprenons mieux de quoi sont faits les rêves et les réalités de l'Espagne des Rois Catholiques qui ont su construire un véritable Etat et s'entourer d'hom-

mes compétents, d'origine géographique et sociale très diverse. Le chapitre III, *Une triple diaspora,* (pp. 111 à 148), expose l'importance de l'effet cumulatif des trois émigrations, volontaires ou forcées, dues au départ des musulmans, suite aux capitulations signées le 25 novembre 1491 entre l'émir Boabdil et Isabelle et Ferdinand, à l'expulsion des Juifs décidée le 31 mars 1492 et au voyage de Colomb qui a impliqué une importante émigration chrétienne. Le chapitre IV, *L'unification du monde* (pp. 149-178) permet d'appréhender les conséquences considérables, à tous les niveaux, de la dispersion à travers le globe d'Espagnols musulmans, juifs et chrétiens, depuis la fin du XV[e] siècle. Enfin, le chapitre V, *Commémorations* (pp. 179-200) rappelle que l'année 1892, quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique, a projeté Christophe Colomb sur le devant de la scène, mais que d'un point de vue iconographique, la reddition de Grenade a été abondamment peinte par les artistes à différentes époques, presque aussi abondamment que l'événement du 12 octobre 1492.

Dans cet ouvrage Bernard Vincent a su mettre en exergue l'interdépendance des événements de 1492 et montre que tous sont d'une grande importance, en tentant de tenir entre eux un équilibre. Ainsi, le caractère admirable de 1492 ne s'inscrit pas dans la seule journée du 12 octobre, mais dans un ensemble de faits dont la prise de Grenade par Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, le 2 janvier 1492, est un élément fondateur. Avec elle disparaît le dernier état musulman d'Espagne en même temps qu'elle annonce le signal de l'expulsion des Juifs, par un décret promulgué dans cette même ville deux mois plus tard, et qui répond à un désir immodéré d'unité religieuse, fruit d'un messianisme puissant qui traverse la Castille à la fin du XV[e] siècle, et qui met fin à l'Espagne des trois religions. L'auteur montre clairement comment la prise de Grenade a été fondamentale dans la décision des Rois Catholiques de financer le projet de Colomb, tout en soulignant l'obstination et la pugnacité de ce dernier, tout ceci débouchant le 14 avril 1492 sur la signature des capitulations entre Isabelle et Ferdinand et le navigateur.

Un autre événement, trop souvent oublié, et qui est étroitement lié, lui aussi, au 2 janvier 1492 et à l'atmosphère ambiante : la remise à Isabelle de la première grammaire de la langue castillane, rédigée par Antonio de Nebrija dans le courant du premier trimestre 1492. Elle constitue la première grammaire en langue vernaculaire et élève le castillan au rang du latin et du grec. Après l'unité territoriale et l'unité de la foi, il s'agit de constituer l'unité de la langue à travers le Castillan qui devient l'Espagnol, puis est diffusé dans le monde à travers la triple diaspora, ce qui lui permet de s'imposer comme

langue d'un empire mais qui affaiblira par ailleurs la mère patrie. En effet, l'Espagne a perdu, de la fin du XVᵉ siècle au début du XVIIᵉ siècle, entre un sixième et un septième de sa population, expliquant ainsi le repli espagnol du XVIIᵉ siècle. La personnalité des Rois Catholiques, fins stratèges et très habiles dans le domaine politico-administratif nous est également dépeinte, nous montrant que sans leur désir d'affirmer leur pouvoir et de construire un véritable Etat, rien ne serait arrivé.

Bernard Vincent a fait dans cet ouvrage une analyse de ce qui a marqué 1492, soulignant l'enchaînement des événements à travers l'unité de temps qui les soude et à mis l'accent sur les conséquences, heureuses ou malheureuses, qui conduisent non seulement à une unification territoriale, religieuse et linguistique mais aussi à une unification microbienne, alimentaire et économique. Il nous expose ainsi très clairement pourquoi la Castille, élément dynamique de l'Espagne du XVᵉ siècle s'essouffle et pourquoi la construction de l'Empire passe par le déclin de l'Espagne au XVIIᵉ siècle. La découverte de l'Amérique a modifié le cours de l'histoire et a contribué à la redistribution des pouvoirs : l'axe du monde est définitivement déplacé. Le livre de Bernard Vincent nous rend compte des événements les uns par rapport aux autres, en les insérant dans un ensemble qui les soude définitivement nous permettant, du même coup, de porter un regard nouveau sur celui d'octobre 1492, et d'aborder peut-être cette cinquième commémoration de la rencontre avec l'Amérique de façon différente. A noter que l'argumentation de l'auteur est étayée par des chiffres, des dates et par les noms des personnages et des lieux auxquels il se réfère, par des tableaux et des cartes qui donnent au lecteur des repères spatiaux et temporels importants, et lui permettent de mieux juger les réalités de l'Espagne de la fin du XVᵉ siècle. Il s'agit d'un ouvrage qui constitue une solide réflexion sur les événements de 1492 et son grand intérêt réside dans le fait qu'il développe un point de vue peu abordé jusqu'à présent.

Bernadette ALVAREZ-FERRANDIZ.

Thomas GOMEZ. — *L'invention de l'Amérique. Rêve et réalités de la Conquête.* Paris, Aubier, 1992, 331 p.

Impossible de ne pas user de la métaphore du voyage — d'un voyage heureux et sûr — pour rendre compte de cette « Invention »

de l'Amérique de Thomas Gomez. Sous la conduite d'un marin connaisseur d'archives, expert en matière d'aventure américaine (intellectuelle et vécue), le lecteur se sent emporté sur une nef dont il apprécie la solidité et la souplesse de navigation, alors que les écueils étaient multiples. Une large connaissance de l'histoire américaine permet à l'auteur de prendre le recul nécessaire pour que l'évocation des faits qui constituent la Découverte et ses répercussions ne soit jamais indigeste, alourdie de notes qui casseraient le rythme de la narration ; derrière le fil d'un discours aisé on perçoit la présence de toute une « trastienda » qui assure l'équilibre de l'ensemble.

Comme l'indique le sous-titre, l' « invention » de l'Amérique relève à la fois de l'imaginaire et de la capacité humaine à assimiler un savoir que des siècles d'observations, de réflexion, d'expériences parfois hasardeuses ont permis de constituer. L'aventure américaine s'inscrit dans le temps, bénéficie du legs de l'Histoire, et, accordant sa place au rêve trouve sa propre dynamique dans une cosmovision où le monde des chimères s'associe à l'appréhension exigeante des réalités naturelles. Thomas Gomez nous convie à ce parcours à travers les trois parties dont se compose l'ouvrage et il dégage, pour le plus grand plaisir du lecteur et du large public auquel il s'adresse, une série de thèmes, faciles à aborder directement et au gré de notre fantaisie.

Dans une première partie l'auteur consacre un paragraphe très intéressant au rôle joué par la technique, exposant dans un raccourci vivant « le passage d'une navigation empirique à une navigation plus savante ». Avec simplicité et clarté il aborde les divers problèmes auxquels se trouvait confronté le savoir maritime, aussi bien par le rappel des connaissances astronomiques léguées par les Anciens que par l'utilisation d'instruments plus performants ou nouveaux, les progrès de la cartographie ou l'art de la construction navale. En quelques pages il nous fait revivre l'étonnante création de l'Amérique à travers l'invention de son nom, « America », « vocable sonore et coloré dont le contenu n'a cessé de s'enrichir au fil des siècles pour devenir le lieu privilégié de toutes les utopies ».

Dans une deuxième partie, qui aurait pu être, peut-être, plus étoffée, Thomas Gomez nous fait pénétrer dans l'imaginaire des découvertes avec l'évocation des mythes et des fantasmes véhiculés depuis l'Europe et confrontés au fascinant espace américain.

Enfin, l'auteur consacre la partie la plus importante de son livre à mettre en évidence la réalité de la Conquête, ses mécanismes, ses aspects sociologiques, ses mirages économiques et le bilan concret (chiffres à l'appui) de pillages directs ou indirects. Même si Thomas

Gomez ne prétend pas faire du nouveau, il enrichit la connaissance de ce moment de l'Histoire en nous conduisant vers des régions moins souvent étudiées que le Mexique ou le Pérou, parfois à peu près laissées de côté, la Nouvelle Grenade par exemple, ou en évoquant la forte et étrange personnalité du fondateur du Nuevo Reino, Jiménez de Quesada. Il soulève un voile sur les « oubliés de la Conquête », les femmes auxquelles il consacre un paragraphe écrit avec un évident plaisir, ou les Indiens indispensables à la pénétration des Espagnols dans des terres inconnues.

Conquête militaire et conquête spirituelle l' « Invention » de l'Amérique devient une réalité impitoyable, une entreprise qui tentera par les voies de l'utopie de retrouver un des chemins de l'Univers chrétiennement rêvé ; Thomas Gomez dans une synthèse convaincante montre comment l'action missionnaire, récupérée par le pouvoir civil, aboutit à des effets contradictoires.

Les citations pertinentes prolongent, en l'illustrant, la narration et permettent au lecteur de reconstituer par lui-même le cadre et l'ambiance dans lesquels se produit la rencontre des deux mondes. Ajoutons que les commentaires de l'auteur, pour notre plus grande joie, associent à l'érudition souriante un coup de griffe qui ne manque pas d'humour.

Peut-être la volonté d'allègement qui a présidé à l'élaboration de l'ouvrage est-elle responsable de certains oublis bibliographiques qui devraient être corrigés dans une prochaine édition ; de même au chapitre des armes nous restons un peu sur notre faim, car nous aimerions en savoir plus sur l'origine des armes, les centres de fabrication, leur trafic commercial et leur transport depuis l'Europe (nous nous rappelons avec émotion un cours de M. Bataillon au collège de France à propos du soulèvement pizarriste). Peut-être aussi la mise en place du pouvoir civil, l'acte de fondation des toutes premières « villes » auraient-ils pu trouver leur place pour compléter l'ensemble du beau tableau composé par Thomas Gomez.

Ce ne sont là que d'amicales réserves, preuve du plaisir que nous avons pris à lire ce livre, fruit de nombreuses années d'expérience universitaire et dont la genèse est antérieure à l'explosion éditoriale de 1992.

Janny CHENU.

Alain MUSSET. — *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et culturels dans la vallée de Mexico (XVIe - XIXe s.)*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, ADPF, 1991, 414 p., bibliographie, index, chronologie, cartes, ill.

Il s'agit d'un travail de recherche à la démarche originale qui s'inscrit dans la voie de la géographie historique qu'avait déjà empruntée un ouvrage très suggestif publié voici dix ans par J.-P. Deler, dans la même maison collection, et consacré à la genèse de l'espace équatorien.

Alain Musset tente d'expliquer comment et pourquoi le site de Mexico — une cité lacustre — fut successivement considéré comme favorable par les Aztèques, puis hostile par les Espagnols, et maltraité pendant trois siècles au point d'être devenu « l'exemple parfait d'une catastrophe écologique ».

Comment en est-on arrivé là, cela est aisé à concevoir. Les Espagnols, à travers des politiques contradictoires, se sont évertués à contrôler les éléments d'un univers qu'ils ne connaissaient guère. L'eau qu'ils percevaient comme un danger, une menace de débordements, devait être canalisée et son accès limité. On confia à divers maîtres d'œuvre, aux avis divergents, aux compétences parfois douteuses, la tâche d'assécher les lacs, tandis que la métropole de la Nouvelle Espagne ne cessait de croître et que l'eau restait un bien précieux, un enjeu de pouvoir que se disputaient Espagnols et Indiens selon des modalités fort bien décrites.

Mais pourquoi les Espagnols se sont-ils acharnés à détruire un écosystème urbanisé dont les premiers chroniqueurs avaient bien perçu la valeur et la fonctionnalité ? La réponse à cette question représente l'aspect le plus original de ce solide travail de géographe et d'archiviste qui tente de reconstituer les représentations qu'Aztèques et Espagnols s'étaient donné de l'univers lacustre.

Toutes deux pré-scientifiques, ces visions ne semblent pas aujourd'hui si éloignées l'une de l'autre. Leurs divergences suffirent cependant à faire d'un bien un mal, de l'eau vive une eau morte.

Marie-Danielle DÉMELAS-BOHY.

Juan ANDREO GARCIA. — *La intendencia en Venezuela : Don Esteban Fernández de León, intendente de Caracas, 1791-1803* ; Murcia Universidad, Secretaría de Publicación, 1990, 284 p.

L'œuvre très documentée de J. Andreo García, historien de l'Université de Murcia analyse la gestion de Don Estebán Fernández de

León, grand commis de l'Empire espagnol à son crépuscule, à propos d'un pays justement appelé à jouer un rôle fondamental dans l'émancipation des colonies américaines.

Le personnage étudié apparaît singulièrement exemplaire. Natif d'Extramadure, comme tant d'autres, il part à quinze ans rejoindre un parent au Venezuela. Après des études brillantes, il accède rapidement aux plus hautes charges, grâce à des relations familiales, mais surtout grâce à son talent et aux idées nouvelles, « éclairées », qu'il peut tenter de mettre en œuvre après les Réformes bourbonniennes visant à libéraliser la gestion de l'Empire. Même après son retour en Espagne, il continuera dans ce sens. L'auteur lui attribue la responsabilité de la « Orden apócrifa » de 1810, destinée à faciliter le commerce des colonies avec les pays étrangers, mesure jamais appliquée ni reconnue du fait de l'hostilité des commerçants de Cadix.

L'essentiel de l'ouvrage traite de la période où Don Esteban occupe le poste d'intendant de la Real Hacienda de Venezuela. L'auteur insiste sur l'importance de cette fonction, puisqu'elle intéresse tout ce qui est en relation avec l'économie du pays. Il considère même que sa création constitue un pas décisif dans le développement de l'identité vénézuélienne, plus même que celle de la Capitainerie ou la Real Audiencia de Caracas, fonctions qu'il analyse attentivement.

Pour J. Andreo García, visiblement fasciné par son personnage, Don Esteban fait preuve d'une très grande compétence et d'un grand esprit de modernisation, que ce soit dans le domaine de la fiscalité, du commerce ou de la production. Tous les documents analysés et leurs commentaires convergent dans ce sens. Si les résultats ne sont pas à la hauteur de ce qu'on pouvait en espérer, faute en est à une conjonction politique particulièrement défavorable. Il faut donc modifier ou transformer les projets initiaux. Ainsi le monopole du tabac va devenir la principale ressource de l'Intendant, alors même qu'il souhaitait sa disparition ! L'auteur semble d'ailleurs penser que sans ces malheureux événements l'avenir aurait pu être sensiblement différent. Il souligne en particulier que les révolutionnaires vénézuéliens voudront appliquer les mêmes projets que ceux de Don Esteban ou de la monarchie. Mais, précisément, l'indépendance n'était-elle pas nécessaire pour que de tels programmes aient quelques chances d'être réellement appliqués ?

Jean-Christian TULET.

Eric D. LANGER. — *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930*, Stanford University Press, Standford, California, 1989, 269 p., index, biliographie, cartes.

Il s'agit d'un ouvrage beaucoup plus sérieux et intéressant que ne le feraient croire les deux premiers chapitres, soporifiques à souhait. L'auteur traite d'un aspect important de l'histoire bolivienne, qui aurait mérité une introduction plus vigoureuse et plus « problématique ».

A partir de 1880, et pour près d'un demi-siècle, un des Etats les plus instables d'Amérique du Sud connaît enfin la stabilité (stabilité relative : il y eut bien quelques coups d'Etat et une grande guerre civile), et un développement économique rapide qui tournera court. Comme on le sait, l'exportation de minerai d'argent puis d'étain n'a pas apporté de richesse durable au pays.

L'espace bolivien — désormais privé de littoral par l'annexion chilienne, en 1879 — s'organise alors selon deux axes : est/ouest (les hautes terres andines/les piémonts et les plaines amazoniens), et nord/sud (le nord dominé par La Paz dont l'importance ne cesse de croître, le sud organisé autour des pôles encore dominants de Potosí et Sucre).

E. Langer a entrepris de reconstituer l'histoire des changements que subit un département du sud, celui de Chuquisaca (capitale Sucre), au cours de ce demi-siècle décisif. A partir de 1880, les grands propriétaires miniers résidant à Sucre dominent la vie économique et politique du pays. L'originalité du travail d'E. Langer vient de sa précision : l'accès à des sources peu connues, voire inédites, lui permet de confirmer que même les plus fortunés de ces grands *mineros* n'ont jamais limité leurs activités à la mine, sans que l'on sache si cette course aux multiples profits provient de l'esprit capitaliste ou de la médiocrité des profits et de l'importance des risques encourus en ce pays instable à tous les niveaux. Certains exemples — comme celui de la famille Melgarejo (p. 38-39, rien à voir, semble-t-il, avec le dictateur du même nom) — plaiderait en faveur de la seconde hypothèse.

En 1893, l'effondrement des cours de l'argent entraîne la disparition et la ruine de beaucoup d'entrepreneurs. Les plus riches parviennent à survivre en se repliant sur les valeurs foncières et commerciales, et se lancent dans l'achat de terres de communautés indiennes, à la fin des années 1890.

Leur repli sur la terre, le commerce et la banque n'est pas défi-

nitif, et les enfants des familles qui ont surnagé repartent à l'aventure minière au début du XXe siècle.

A partir des années 1920, le pétrole découvert dans la province d'Azangaro génère une nouvelle fièvre spéculative. L'élite de Sucre se lance avec succès dans l'opération, sans abandonner son genre de vie somptuaire, fascinée par l'Europe. L'écrivain-diplomate Adolfo Costa Du Rels, un des plus riches pétroliers du pays, en est l'exemple.

C'est par le biais des patrimoines fonciers de cette classe dominante qu'Eric Langer aborde enfin le problème que le titre de son ouvrage annonçait comme central : celui des résistances paysannes. Le lecteur qui aura eu la patience d'attendre jusque là ne sera pas déçu. Le tableau qui se dégage alors de l'étude des différentes provinces du département de Chuquisaca est d'une richesse surprenante.

La province de Yamparaez rappelle beaucoup ce que l'on a déjà pu étudier sur l'altiplano. Les communautés indiennes encore vigoureuses résistent aux usurpations et aux ventes forcées de terre dont elles sont victimes, leurs révoltes culminant en 1927. Ces résistances s'accompagnent d'une défense vigoureuse des rites de Carnaval, du culte des Apus et des relations de réciprocité symbolique qu'entretenaient traditionnellement hacendados et colonos. L'auteur fournit le bel exemple d'un entrepreneur moderniste finalement assassiné pour avoir refusé de respecter ces pactes anciens.

La province de Cinti apparaît plus soumise aux vicissitudes de l'économie minière, son vin et ses alcools étant vendus presque exclusivement dans les centres miniers.

Azero représente un autre univers, celui des hommes à cheval, qui se livrent au trafic de bétail avec l'Argentine, et celui de la frontière des chiriguano. Après les massacres dont ces derniers insoumis sont victimes en 1877 et en 1892, ils émigrent massivement en Argentine où ils deviennent gauchos. Entretemps, beaucoup de leurs enfants auront été vendus comme esclaves en Bolivie.

Enfin, la province de Tomina, celle des voleurs de bétail, évoque une espèce de far-west sans loi.

L'ouvrage s'achève sur une discussion théorique sans grand rapport avec ce qui précède. On aurait mieux aimé voir l'auteur souligner l'extrême diversité de la région qu'il étudie et fournir des éléments de réponse à cette question qu'on ne peut manquer de se poser : comment des éléments si disparates parviennent-ils à former un tout ? Quel est le sens de questions générales telles que « les raisons des luttes paysannes » quand l'auteur a clairement démontré que les activités considérées comme rurales sont exercées, dans le

même département, par des hommes aussi divers que des Indiens membres de communautés, des métis voleurs de bétail, des petits Blancs marginalisés et des Indiens guerriers réduits en esclavage ? La discussion théorique — dont on devine qu'elle revêtait le caractère d'une obligation universitaire — apparaît dès lors bien artificielle.

Un seul reproche formel à cette belle édition universitaire : pourquoi renvoyer l'ensemble des notes en fin d'ouvrage, alors qu'il serait si simple et pratique de les placer en bas de page ?

Marie-Danielle DEMÉLAS-BOHY.

Lucy NUÑEZ REBAZA. — *Los dansaq*, Lima, INC-Instituto Nacional de la Cultura Peruana, 1991, 166 p.

Dès que l'on parle de musiques et de danses de la sierra péruvienne, il est rare que l'on n'évoque José María Arguedas, l'écrivain ou l'anthropologue, tant son nom reste attaché à la défense et au respect des expressions artistiques traditionnelles et populaires du Pérou contemporain. Mais il avait sans doute une préférence pour cette « danzas de las tijeras », ses danseurs et ses musiciens. Plusieurs textes littéraires évoquent le personnage du « dansaq », *Yawar Fiesta* (1941), le conte *La agonía de Rasu-Ñiti* (1965), *El zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1969). Ce sont ces *danzantes* et ces musiciens qui — à sa demande — ont joué et dansé lors de ses funérailles. Mais si Arguedas a tant fait pour que l'on reconnaisse les qualités artistiques profondes de cette danse de la sierra, que savait-on à son sujet ? Peu de choses à vrai dire. L'étude que Lucy Nuñez lui consacre suscite tout notre intérêt.

¿ Dansaq de arriba o dansaq de abajo ? La question se posait aussi en ces termes dans un Pérou où la migration sierra-côte est un phénomène majeur. En fait, au lieu de privilégier tel ou tel aspect, la recherche se situe au cœur de ce processus migratoire. Elle tente de comprendre les fonctions de la danse dans les régions d'origine et d'étudier les modifications qu'elle a subie au cours de son adaptation au milieu urbain de la capitale.

L'auteur analyse d'abord la valeur magique, rituelle de la danse dans les départements d'Ayacucho, Huancavelica ou Apurímac. Malgré des siècles d'évangélisation, la religion indigène a su trouver les moyens de survivre, les cultes aux *huacas* et aux *huamanis* ne sont

pas rares. Lors de la danse des ciseaux, le *dansaq,* qui a une relation privilégiée avec le *diablo,* (l'esprit de la huaca ou du huamani) joue le rôle de « *mediador entre los huamanis o la tierra y los campesinos* » (p. 36). Les acrobaties auxquelles il se livre, les épreuves qu'il endure (résistance physique à la fatigue, à la douleur), sont le signe de la relation entre l'homme et le surnaturel. Mais au cours de son voyage vers la capitale, la danse perd l'essentiel de son contenu magico-religieux. Elle rentre dans un processus de commercialisation du folklore qui la transforme en une expression populaire « récréative » mais qui pour de nombreux migrants reste toutefois un symbole puissant de la culture andine dans le contexte urbain.

Dans le chapitre suivant, Lucy Nuñez étudie la chorégraphie de la danse telle qu'elle est pratiquée dans les départements de la sierra. Apparaît clairement la complexité d'un rituel qui dure plusieurs jours, chacun avec un nombre de pas et de mélodies spécifiques. Cette richesse est fortement amputée lors des représentations à Lima car les participants ne disposent guère que du samedi et du dimanche pour réaliser la fête. Les nombreux témoignages de danzantes ou de musiciens sont éloquents : « *Pero acá el domingo bailamos desde las 12 : 30 a 1 : 00 hasta las 6, o a veces hasta las 7. Pero a esta hora nos estan botando para que toque la banda para bailar o si no un conjunto tropical, de chicha* » (p. 77). Les conséquences sont évidentes. Des dix-huit pas dansés dans la sierra, on ne garde que les plus spectaculaires, ceux qui sont susceptibles de satisfaire un public non initié. « *En Lima hacemos totalmente mal. Los danzantes entramos haciendo baile, prueba, patara, todo entra en un solo tono. Ya no es ordenadamente* (p. 76). Outre les pas, la chorégraphie, les costumes sont analysés en détail, des dessins à la plume illustrent ces différentes rubriques .

Malgré les modifications qu'elle subit, la danse fait preuve d'une dynamique impressionnante comme le met en évidence la partie consacrée aux formes de transmission et d'apprentissage de la danse et de la musique en milieu urbain. « *La creciente ruralización o indigenización de Lima, hace posible la aparición de mecanismos denominados de resistencia cultural, siendo uno de ellos la transmisión del arte (danza y música) a través de las generaciones últimas, con un significado cultural profundo* » (p. 139).

Certes cet ouvrage ne dit pas tout sur cette danse complexe, on aurait pu souhaiter notamment une approche plus détaillée (à défaut d'une analyse musicologique exhaustive) de la musique et des rapports entre les différentes mélodies, les différentes tonalités et les pas de danse. L'état d'urgence qui sévit depuis plusieurs années dans

la région Chanka n'ont pas permis l'analyse des fêtes et des danses dans la sierra. Mais ce livre est beau (les illustrations sont remarquables), il lève un coin du voile sur cette danse et les puissantes dynamiques qui traversent le milieu des migrants dans la capitale péruvienne.

Gérard BORRAS.

Jean-Pierre LEPRI. — *Images de la femme dans les annonces publicitaires des quotidiens au Mexique.* Lyon, Voies Livres, 1991.

Ecrit en 1991 mais renvoyant à l'année 1977, cet ouvrage comporte deux volets. La première partie pose une réflexion sur le rôle et les tâches de la femme dans la société mexicaine et, par extension, latino-américaine. Dans cette même partie, une remarquable mise au point sur le fonctionnement de la publicité complète et élargit la réflexion. Suit le cœur de l'ouvrage, à savoir une étude analytique sur un échantillonnage d'annonces publicitaires. Pour clore le livre, une synthèse qui reprend des éléments déjà commentés donne lieu à une conclusion d'ordre général. Dans cet ensemble fort équilibré il faut noter que la démarche scientifique et méthodologique est à chaque pas bien menée, bien justifiée, M. Lepri allant jusqu'à lui consacrer un sous-chapitre (3.1.).

Soulignons d'emblée les grandes qualités de cette étude. La première partie — voire tout l'ouvrage — relève d'un véritable travail pluridisciplinaire. L'auteur dépasse de loin le cadre de l'hispanisme dans une démarche tantôt socio-économique tantôt psychanalytique, qui sait retirer le meilleur de la sémiologie ou des sciences de la communication. Pour preuve les références à des auteurs aussi abondants qu'hétéroclites (Jean Baudrillard, Levi-Strauss, Mac Luhan, Luce Irigaray, Rosario Castellanos, Sigmund Freud, Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Carlos Monsivais), fournissant une excellente bibliographie et sur l'image de la femme et sur le discours publicitaire. Est particulièrement intéressante la mise au point sur les rapports entre l'individu et la publicité comme fait social, où M. Lepri fait preuve d'une vision en profondeur ; on y décèle une dérive totalitaire — très *soft* — du discours publicitaire dès lors que l'individu n'est plus en mesure d'émettre une réponse au message qui lui est proposé (p. 74).

Dans la deuxième partie l'on passe à l'analyse ponctuelle des publicités selon un parti pris consciencieusement exposé par l'auteur.

Cette démarche s'avère aussi fructueuse et riche que la précédente tant M. Lepri abonde en finesse et rigueur analytique. Ainsi peut-il étudier des annonces publicitaires comme des *textes* tissés par un réseau de signes. En outre la distinction en plusieurs types féminins engendrés par la publicité (« la séduite », « la séduisante », « la séductrice ») réussit à créer par un effet de lecture des figures qui font office de personnages. Pour mener à bien son projet M. Lepri ne néglige jamais la puissance de l'image et ses rapports avec le texte écrit, produisant par là même des analyses très pénétrantes. Citons, en guise d'exemple, son commentaire sur l'image de la femme dans les publicités pour des piscines (p. 186-187).

On peut toutefois émettre quelques réserves, notamment sur l'exposé dit « théorique et général » (première partie). En effet, si l'aliénation culturelle de la femme mexicaine est bien perçue, l'ensemble reste plutôt schématique tant il est vrai que cette image ne saurait correspondre qu'à un type de femme. C'est que l'on confond les couches populaires — dont la mentalité est exposée en première partie — avec les classes sociales plus aisées qui sont, elles, ciblées par les annonces publicitaires. Ce schématisme est surtout visible lorsqu'on propose une vision comparative des femmes française et mexicaine, provenant des partis pris (anticléricalisme, modernité, recherche égalitaire des deux sexes) certes inévitables et nécessaires, mais qui sont susceptibles de fausser le jeu. Aussi peut-on regretter que la partie analytique ne s'élargisse pas davantage à la spécificité de la société mexicaine telle qu'elle est brossée dans la première partie. Car on garde l'impression que ce qui convient au Mexique conviendra aussi bien à toute société moderne ; un fait que l'auteur lui-même ne manque pas de souligner mais sans pour autant en poser clairement les limites.

Somme toute l'ouvrage de M. Lepri est d'autant plus remarquable que suivant une démarche théorique et analytique de la publicité on aboutit à une étude sur la condition féminine, les rapports socio-psychologiques des deux sexes et la vie commune de nos jours. Qu'on me permette de dire, pour conclure, que ce travail est le pendant scientifique du texte fantastique de Juan José Arreola (« Anuncio », México, 1952), ce qui nous laisse comprendre que la fiction nous a bel et bien devancé.

Héctor RUIZ RIVAS.

Politiques agraires et dynamismes paysans : de nouvelles orientations ? Revue Tiers monde, tome XXXII, n° 128, oct.-déc. 1991.

Les paysans sont toujours là et l'agriculture demeure un secteur clé de l'économie des pays sous-développés. Mieux on découvre que des sociétés jugées, il y a peu, en voie de disparition, étaient susceptibles de dynamismes et même d'être le support d'un « vrai » développement.

Mais quelle est la portée de cette reconnaissance. Entraîne-t-elle de la part des Etats et des Organismes internationaux une réelle modification des attitudes et des décisions ? La revue « Tiers monde », dans un numéro spécial qui fait une très large place à l'Amérique latine, tente de mesurer ces changements actuels. Ils apparaissent quelque peu ambigus. La faillite de la plupart des politiques économiques menées jusque-là, impose des révisions déchirantes, au moins sur le plan des principes. Mais la primauté affichée à présent à la petite production, la réforme de la structure des incitations ne se retrouve que très partiellement dans les décisions concrètes. Le désengagement de l'Etat effectué tout autant par manque de moyens financiers qu'au nom des principes néo-libéraux, aboutit à une promotion sélective des agriculteurs au profit de ceux déjà les plus favorisés.

Quant aux « nouveaux dynamismes », ils apparaissent tout aussi discutables. Ils associeraient une certaine spontanéité des mouvements paysans actuels, une certaine vision globale des changements et une volonté d'autonomie marquée vis-à-vis du reste de la société. Mais leurs effets restent bien souvent peu significatifs, la diversité des situations restant la règle.

Jean-Christian TULET.

Milia GAYOSO. — *Ronda en las olas,* Asunción, Editoriales Nanduti Intercontinental y Don Bosco, 1990, 62 p.

Le livre de Milia Gayoso rassemble 23 textes qu'il est difficile de classer dans un genre littéraire précis. On serait tenté de les nommer contes, mais le réalisme des situations mises en scène, accompagné d'un style très épuré, sans fioriture (aucun texte n'excède deux pages), les rend souvent proches du témoignage. C'est par ce genre particulier, où l'écriture est étroitement liée à l'émotion qui la provoque, que nous pénétrons dans l'univers paraguayen et plus précisément asuncène. De la station centrale d'autobus, la Terminal (*Luces*

en el jardín), à la Plaza Italia (*Como las flores de lapacho*), les personnages évoluent dans une ambiance urbaine dont ils sont, pour la plupart, des marginaux. Cette marginalité, due à la pauvreté, est souvent accentuée par la jeunesse des personnages. Le protagoniste de *Hace frío para cobrar* est victime d'un système social mais également des règles du monde des adultes. Il ne rentrera chez lui qu'après avoir réuni 1000 guaranis : « Doscientos nomás ya me falta, voy a seguir pidiendo porque hace demasiado frío para cobrar esta noche ». L'insouciance et les joies de l'enfance sont réservées aux fils de familles aisées comme le dit la protagoniste de *Sólo la misma edad :* « ...ella es la patronita y yo la empleada y no importa que las dos tengamos diez y siete años ».

La situation de vulnérabilité des personnages est, dans la plupart des textes, aggravée par un exode récent. Pour gagner leur vie les jeunes gens quittent la campagne et viennent travailler à Asunción. La dépense de faibles économies dans l'achat d'un billet d'autobus pour rejoindre la ville ne permet pas de retour en arrière. Il faut accepter les conditions de travail proposées, ou rejoindre la masse des sans-abri, des mendiants (*Canciones sin sentido*). Dans son évocation des difficultés du monde rural, Milia Gayoso fait preuve d'originalité. Elle décrit simplement les conséquences finales de la faillite d'un système agraire, évitant ainsi un certain nombre de topiques.

A la misère quotidienne vient s'ajouter, pour ces déracinés, la solitude. Mais cette solitude n'est pas uniquement subie par les migrants. Elle est une des caractéristiques de la société qui nous est dépeinte, et apparaît sous divers angles dans le livre. La vieille femme de *Está muy oscuro en la pieza* est terriblement seule, et son appartenance à un milieu aisé ne peut adoucir ce mal. Solitude de la vieillesse, lieu commun dira-t-on. Plus étonnant, ou significatif, est le fait que parmi un éventail de 23 textes, quasiment jamais n'apparaît la vision d'une famille que nous pourrions qualifier de traditionnelle en Europe. Les personnages apparaissent en majorité de façon isolée, coupés de tout contexte familial. Lorsque la structure familiale existe, elle se désagrège immédiatement sous nos yeux. Un vieil homme qui perd sa femme (*Para espantar la sombra*), un mari qui quitte son épouse (*El motivo*), un enfant qui se noie sous les yeux de son père (*Ronda en las olas*)... Telles sont les images qu'il nous reste des quelques structures familiales « classiques ».

La majorité des récits ont pour personnages principaux des femmes. L'image de l'homme, du père ou du mari est presque totalement absente. Lorsque celui-ci apparaît, il assume souvent un rôle négatif, voire destructeur (*Una imagen triste, Tus montecitos de*

callos). Ainsi les femmes assument seules leur maternité. Et c'est sur l'acte d'enfanter que se fixent tous leurs espoirs. Quatre textes mettent en scène des femmes, seules, et enceintes. Chacune d'elle choisit délibérément de donner la vie, et même si l'absence du père est source d'amertume, de tristesse, l'enfant futur, loin d'être un embarras, est leur soutien moral. Cette prédominance de l'espoir, lié à la vie nouvelle, à l'enfant, est également illustrée par l'histoire d'Amanda dont l'existence va être transformée dès lors qu'elle décide d'adopter la petite Martina. Symboliquement, l'enfant arrache le collier de perles, offert par un lointain amant, et sur lequel Amanda avait cristallisé toutes ses espérances puis tout son désespoir (*El collar de perlas*). Le drame de Glenia, personnage de *El motivo*, est d'être stérile. Pour cette raison son mari la quitte. Contre exemple qui confirme le rôle transcendant accordé à la maternité dans le recueil *Ronda en las olas*. Les liens qui unissent mère et enfant sont plus forts que la solitude (*Buena noticia*), que la pauvreté (*Tus montecitos de callos*). Une autre illustration de cette relation sublimée nous est offerte dans le très beau texte *Canciones sin sentido*, où l'enfant, devenu une jeune femme, évoque avec une infinie tendresse la vie errante, mais heureuse, qu'elle a menée avec sa mère, une vagabonde, jusqu'à ce qu'elle en soit séparée. Les affres de la faim furent alors remplacées par ceux du manque d'amour. Et la jeune femme raconte : « Me dicen que ella me quería, que me daba mil besos y me acunaba entre sus brazos sucios, me cantaba canciones que ni ella conocía. Eran canciones dulces aunque no tuvieran sentido ». Et elle conclut : « Quiero sentarme a su lado para que me cante canciones sin sentido ».

La pauvreté n'est pas uniquement un fléau pour ceux qui la subissent directement. Elle s'insinue dans la vie des gens de classe moyenne voire aisée. Ainsi, le personnage de *Tenía una remera amarilla*, voulant échapper à la pression, inévitable et légitime, exercée par les pauvres sur les plus favorisés, tue accidentellement un jeune enfant qui essaie de gagner quelques sous en lavant le pare-brise des voitures. Devenu assassin, il ne peut plus vivre en paix. La pauvreté implique donc un mal-être qui s'étend au-delà de la classe défavorisée.

Malgré la cruauté des situations vécues par les personnages, *Ronda en las olas* ne donne ni dans la sensiblerie, ni dans la commisération. Ce serait plutôt un hymne à la vie et à l'amour. Un livre intense qui met en évidence la sensibilité, la clairvoyance et les qualités d'écrivain de Milia Gayoso. Elle n'a que 29 ans, c'est son premier livre. Un espoir de la littérature paraguayenne.

Claude Castro.

Ana María DEL RÍO. — *De golpe, Amalia en el umbral,* Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1991, 134 p.

Ce roman d'Ana María del Río (Santiago de Chile 1948) a obtenu, en 1990, le Prix du Roman « Andrés Bello ». Sa première œuvre, en 1979, un recueil de 10 contes, intitulé *Entreparéntesis,* avait déjà été bien accueillie par la critique. Ana María del Río a reçu depuis de nombreuses récompenses, parmi lesquelles le Premier Prix « Juegos literarios de Gabriela Mistral », en 1983 ; le Prix « María Luisa Bombal » pour son roman *Oxido de Carmen,* en 1986 ; le Prix « Letras de Oro » décerné par l'Université de Miami et l'Institut de Coopération Interamérique en 1990.

Dans son roman *De golpe Amalia en el umbral,* Ana María del Río nous raconte la vie d'une famille. Le lieu n'est pas défini, l'époque n'est pas précisée (seule la mention des hélicoptères nous permet d'avoir un repère temporel). Libre au lecteur de le faire. Cependant, tout nous laisse à penser qu'il s'agit d'un pays de dictature et de violence, du Chili de Pinochet. L'auteur fait plusieurs fois allusion à une situation troublée, dont les premiers symptômes apparaissent dès le début du roman, à la violente réaction de l'armée, à une répression sanglante.

Dès les premières pages, nous entrons dans un monde étrange. Le narrateur met en place les différents acteurs de cette histoire, chacun apparaissant comme un être fantaisiste, un peu fou, vivant dans un monde insolite, fantastico-réaliste, ludique. La famille-tribu est enfermée dans une maison-cirque dont les murs sont envahis par le lierre et les lichens. De son univers clos, elle entend parfois des voix qui appellent au secours.

Le récit du narrateur omniscient, protagoniste des événements, intègre des phrases ou dialogues tels que les énoncent ceux qui sont supposés parler ou penser. Ce procédé est très fréquent et, parfois, lorsqu'il se complique un peu, peut dérouter quelques instants le lecteur. Le narrateur utilise le style indirect, passe sans transition au style direct, puis rend compte de faits relatés par un autre personnage. Le jeu des différents locuteurs produit des combinaisons complexes et variées. Il nous présente toute la famille-acteur ; la plupart des personnages sont anecdotiques et ne jouent qu'un rôle secondaire, mais ils permettent à l'auteur de développer la trame du roman. Nous nous trouvons dans une réalité « esperpéntica ». Chaque membre de la famille a une originalité remarquable. La sœur du narrateur, « la de la cuerda floja, prodigio de la ley de gravedad », est née avec l'équilibre dans le sang et vit sur une corde où elle s'est

fabriqué la maison de ses rêves. Le grand-père dresse les chauves-souris, tandis que la « petite » grand-mère, médium, fait un numéro de divination. Macintosh, le chien savant, étonne tout le monde par la précision et la rapidité de ses calculs. René Guajardo, enfant trouvé et recueilli par la famille, trapéziste, intrigue encore davantage. Dès le premier paragraphe, il apparaît différent des autres, « sudaba de otro color que los otros mortales », quelque peu inquiétant « con sus dientes cuadrados ».

Le narrateur rappelle l'époque où ils vivaient bien, où les choses « marchaient droit ». Pendant tout le roman, la famille est enfermée dans cette maison-chapiteau dont ils n'ont aucune envie de sortir : « De sólo pensar en abrir la puerta de la calle y cruzar el umbral, se nos ponía la carne de gallina » p. 12. Elle n'a aucun contact avec le dehors, si ce n'est lorsqu'Andrés Rivarola, le fils de l'épicier, vient lui livrer le ravitaillement. Le monde extérieur apparaît comme un univers menaçant où règne l'horreur « afuera, al que no anda derechito, lo matan no más » p. 18. Cette idée revient comme un leitmotiv tout au long du roman. Les cauchemars du grand-père, qui sont de plus en plus fréquents, renvoient à cet autre monde, à l'envers du décor, à la réalité violente de la dictature : « desde el último escalón ignorado aparecen los metales, los gritos, los botas, con los pies plantados, con el cañón a la altura de los ojos a la altura del odio » p. 58. Le narrateur ne nous donne à chaque fois que peu d'informations sur cette menace, mais cela suffit à troubler le lecteur.

A la fin du deuxième chapitre, un nouveau personnage fait irruption dans la maison, comme par enchantement. AMALIA. Son arrivée est aussi inattendue qu'étrange : « la Tía Adela estaba agachada sacando un bulto envuelto en trapos, que gemía. El tío Sam Tamborello desenvolvió los trapos inmundos. Y de pronto, ella salió de ahí..., gritando socorro, que la querían pescar... Era Amalia » p. 31. Amalia demande la protection de la famille. Elle représente ce monde extérieur alarmant : « agitas el horror de tus manos y todo se te va a la cara, el horror te anuda en un mundo ciego » p. 50.

A partir de ce moment, tout va changer dans la maison-chapiteau où régnait une harmonie apparente. Tous les habitants vont être perturbés par l'arrivée de la jeune fille « a todos se nos había olvidado cuál era lo propio y lo de nadie, sólo estábamos ahí, como moscas sin patas ». De son côté, Amalia s'interroge sur cet univers étrange dans lequel évolue la famille « se preguntó si era seguro ». « ¿ es que ustedes vienen de la luna, que no saben cómo andan las cosas ahí fuera ? »

Elle va faire prendre conscience au narrateur qu'il y a une autre

réalité que cette maison dans laquelle ils vivent tous en vase clos, — comme la bourgeoisie qu'ils représentent probablement, — : « Sintiendo por primera vez los ruidos de afuera... Nunca nos habíamos parado a oírlos ». Grâce à Amalia, nous en savons un peu plus sur le monde extérieur, même si l'auteur nous suggère les faits plutôt qu'il ne nous les révèle.

Mais, Amalia va également perturber ces jeunes garçons pubères et va changer cette atmosphère d'insouciance paisible « ahí empezaron las rivalidades..., todos manoteándose en el comedor por sentarse al lado de ella, si hasta al Sam Tamborello lo veo mirándola como un escolar ». Pour la première fois, le narrateur-adolescent découvre l'amour. Ce sera la guerre ouverte entre René Guajardo et lui. La jalousie, l'attitude ambiguë d'Amalia vont entraîner la décomposition de ce monde heureux.

Amalia est-elle la conscience, la liberté, l'amour révélateur et destructeur ? Il suffit qu'elle arrive : *De golpe Amalia en el umbral...* « de un golpe todos destruidos » p. 118.

Ce roman n'est pas un réquisitoire contre la dictature, mais, par une lecture personnelle d'une situation vécue, où se mêlent les éléments politiques, sociaux et humains Ana María del Río, racontant à sa façon « comment l'esprit vient aux jeunes » gens, apporte également son émouvant témoignage sur des situations tragiques qui continuent d'exister dans certaines régions d'Amérique Latine. Elle décrit de façon réaliste un monde irréel, où les choses n'obéissent pas toujours aux lois naturelles. Les personnages enfermés dans leur monde clos et vivant en marge de ces lois, défiant la logique, l'équilibre, la pesanteur, n'échappent pas longtemps aux lois des hommes qui finissent par détruire cet univers magique.

De golpe Amalia en el umbral est une allégorie suggestive sur l'histoire récente du Chili.

Maryvonne ROZENBLAT.

Carlos Hugo APARICIO. — *Trenes del Sur.* Buenos-Aires, Editorial Legasa, Nueva Literatura, 1988, 290 p.

Poeta y cuentista salteño, Carlos Hugo Aparicio ha creado con su novela una « fábula entre real e imaginada » que lleva al lector dentro de una red de emociones estéticas.

Es novela y es cuento, poema, tango, trenzados con un arte total en su estructura y su lengua sublimada por el sueño, la memoria y la imaginación. Tiene como « vida propia », que madura con el tiempo al igual que su narrador-protagonista, pero conserva para nuestro placer de lector la pureza de la infancia.

La primera parte de la novela introduce al lector, a un tiempo, en el país real (La Quiaca) y el país mítico (la infancia) que pone sobre el primero « sus propias imágenes » como lo hace el protagonista mirando « el paisaje infinito » de la puna cuando se va « con alma de tango ». Doble también es el protagonista vacilando entre niño y hombre, demasiado grande para pelear con el hermanito y llorar, demasiado chico para « pensar en esas cosas » que escribe en la carta a su compañera de clase. Este doble aspecto nos da la sensación de extrañamiento y de comunión a la vez cuando leemos, o más bien escuchamos, las letras de los tangos que el niño hace « suyas (...) para revivirlas con toda el alma ». Esos tangos que va interpretando como adulto, lo nutren desde la infancia, le ritman la vida como su respiración. Están presentes no sólo como intertexto en su contenido, su lenguaje fuertemente evocativo, sino también en su baile, en su música y en sus voces. El tango, poesía y verdad intuíbles por él ya antes de comprenderlo, junto con su imaginación, hace que « se confunden las melodías con sus propias calles », con sus emociones. Todo el ambiente viene inundado de esa nostalgia y acaba la primera parte con su larguísima evocación del último día, de la última noche antes del adiós, en páginas que gimen como lamento de bandoneón, que pide que le dejen llorar ese doble desarraigo de la infancia y del « horizonte de su patria ».

El relato-tango conoce un corte : « veinte años no es nada » y la segunda parte, como al niño que espera y se ve « volver con la frente marchita », nos da la amargura de sus letras en voz ronca, fruto de una realidad vivida. En medio de tanta tristeza brotan destellos de ternura mezclándose poemas, sonetos, propios del protagonista, diálogos y risas desengañados entre el olor a vino de una « *Ultima Curda* » con el compadre, testigo de esta « *Balada para un loco* ». Entonces la persistente presencia de la sombra viva del protagonista va uniendo pasado y presente con un futuro casi hecho memoria. En el vaivén permanente entre espacio, tiempo y protagonista dobles, además del tango, fascina otro elemento capital : los trenes del Sur, cubiertos del misterio y de la ilusión de la Ciudad, « del polvo de esas lejanías ». En la estación el niño espera su llegada contemplando « el cansancio sombrío de las máquinas » ; conoce su horario, anunciado por el estruendo o el pito solitario de « las locomotoras brumo-

samente imaginadas ». Pero le espantan cuando se lo llevan a él. Sin embargo la parte de él que se queda tiene confianza, volverá, porque « siempre hay trenes del Sur ».

Existe una multiplicidad de símbolos que muestran la relación entre los tiempos del relato. Se destacan dos por su importancia en la unidad entre realidad e imaginación : el de la « coronilla rebelde » y el de la mancha de tinta. El pelo del niño no se disciplina ; ese rasgo físico desaparece en el adulto que vuelve « con las nieves del tiempo » pero también la vida le vence la rebeldía del carácter, cuando se repite que « no quiere que lo lleven » a la banda mientras lo llevan y cuando desea que se rompa el tren del abandono y tiene que « al fin partir ». La mancha de tinta que la Luva derramó en su banco es el solo episodio y el solo « regalo » que le une de verdad a la « única novia de sus sueños » : esa « hermosa heroína » de bucles dorados, ojos entre verdes y azules, mejillas de durazno, siempre con él, rehuída e inalcanzable, se hace humana antes de desaparecer. Esta mancha quedará como « el testigo de esos instantes imborrablemente compartidos ».

En *Trenes del Sur* la poesía es inherente a la narrativa, surge en cada página, de las palabras, del ritmo, abarcando entre sueño y melancolía todo el registro de los sentimientos humanos. Para Carlos Hugo Aparicio « el arte tiene una sola región y esa región es el alma humana » por eso puede aparecer su novela, a una lectora lejana, como una verdadera « revelación de la realidad »... Pero de *toda* la realidad » como la entiende también el escritor Ernesto Sábato. Por su arte el autor logra que su lector conteste a la voluntad de su protagonista de « agarrar su mano y llevarlo... a su casa mía para siempre ».

El descubrimiento, realizado posteriormente a su lectura, del universo de la novela *Trenes del Sur*, quedará también para mí como una segunda lectura, enriquecida por el recuerdo hermoso de la primera, flotando entre sueño y realidad.

Geneviève DESPINOY.

Jorge IBARGUENGOITIA. — *Autopsias rápidas*. Selección de Guillermo Sheridan. México, Editorial Vuelta, 1989.

Autopsias rápidas es uno de los tres volúmenes en que Guillermo Sheridan ha recogido lo que él considera lo mejor de la producción

periodística de Jorge Ibargüengoitia (1928-1983). Es fácil suponer que el crítico mexicano se enfrentó a una tarea ardua, ya que tuvo que escoger de entre los 615 artículos que Ibargüengoitia escribió para *Excélsior* y los 30 para la revista *Vuelta*, dejando de lado los materiales aparecidos en la *Revista de la Universidad* y en *La Cultura en México*. Y cuando hablamos de la dificultad para llevar a cabo una selección no nos referimos únicamente a la cantidad, sino sobre todo a la calidad que caracteriza los escritos del autor de *Relámpagos de agosto*, de *Los pasos de López*, de *Estas ruinas que ves*.

En *Autopsias rápidas*, Sheridan reunió un centenar de trabajos que giran en torno a temas relacionados (las tareas del escritor, el trabajo intelectual, la crítica, el cine, el periodismo), en dos partes intituladas « Escribir cansa » y « ¿ Por qué no vamos al cine ? ». La tercera y última parte, » Confesiones de un 'boy scout' », tiene la cualidad de presentarnos a un Ibargüengoitia más íntimo, que rememora diversos aspectos de su infancia en tierras guanajuatenses, que habla de sus miedos, delirios u obsesiones, que nos cuenta escenas cotidianas en el ámbito de la familia extensa de manera tal que no pocos mexicanos ven retratados con gran ironía, gracias a esa mirada implacable que no se permite complacencias, trazos de su propia experiencia.

Los textos de Ibargüengoitia se encuentran generalmente condimentados con una gran dosis de humor, de un humor corrosivo, satírico, irreverente, al que no se le escapa nada ni nadie — no duda en ponerse él mismo como blanco de su escritura incisiva —. Un humor, en fin, que puede resultar hasta cierto punto escandaloso o agresivo para mentalidades ceremoniosas y, por el contrario, un completo deleite para sus incondicionales, como bien señala Sheridan en la cuarta de forros.

Cuando el lector recorre estos textos de Ibargüengoitia puede adivinar que su autor pasaba realmente buenos momentos cuando se dedicaba a elaborarlos. Así, no es sorprendente encontrar la confirmación de esta impresión en un artículo que Ibargüengoitia escribió en junio de 1975 y que Sheridan cita en su nota introductoria :

> « Cuando Julio Scherer me invitó a escribir en *Excélsior*, me dijo más o menos :
>
> — Quiero que usted escriba una vez a la semana artículos sobre cualquier asunto que le interese.
>
> Mientras él hablaba yo pensaba que mi vida periodística iba a durar aproximadamente un mes. Cuatro artículos, creía yo,

bastaban para poner todo lo que yo tenía que decir. Sobre todo, la idea de tener que sentarme a escribir todos los lunes, como una gallina que pone un huevo, me aterraba.

Entre estos pensamientos y la actualidad hay seis años y medio, más de seiscientos artículos, que reunidos darían un libro de cuatro o cinco tomos que afortunadamente no tengo que volver a leer.

¿ Estoy satisfecho con mi columna ? Francamente sí. En todos sentidos : como rutina es la más agradable que he tenido en mi vida. (...)

En cuanto a lo escrito (...), debo admitir que hay artículos — unos cuantos — que me dejan satisfecho (...). »

Nosotros, por supuesto, opinamos que esos cuantos se elevan a una cifra considerable que incluye una treintena que conforman el grupo de nuestros preferidos. ¿ Cómo no apreciar la agudeza de su juicio cuando habla de los intelectuales y el poder (p. 38-40), de las relaciones « delicadas » entre distintos literatos (p. 51), de los abusos del periodismo (p. 92-94), de la historia de México (p. 86-89) ? ¿ Cómo no doblarse de la risa con las caricaturas que presenta de su experiencia como conferenciante y de las personas que suelen asistir a ese tipo de eventos (p. 43-50), de las interpretaciones que hace sobre el cine como fenómeno social (p. 131-133), o de la explicación que dan los « expectadores sensibles » sobre las « películas transcendentes » (p. 135-136) ? Y aquí no hacemos sino anotar algunos de los múltiples aspectos abordados a lo largo de *Autopsias rápidas*.

Trabajos como éste realizado por Guillermo Sheridan ofrecen la invaluable posibilidad de recuperar para un público más amplio verdaderas joyas literarias que de otra manera quedan únicamente al alcance de « ratones » de hemeroteca. Y aquí agregaríamos unas palabras sobre la presentación que hace Sheridan a la compilación de estos artículos. Si bien en un principio puede lamentarse la brevedad de la introducción al volumen, a medida que se avanza en la lectura uno va adquiriendo la convicción de que Sheridan optó por una de las mejores vías posibles. En efecto, como gran conocedor de la obra del escritor guanajuatense, siguió los consejos que le dictó su fidelidad « ibargüengoitiana » — retomamos el término que él emplea cuando explica su decisión de organizar los volúmenes siguiendo un criterio meramente temático —, y concibió una « Nota sobre la selección y la edición » que tiene mucho del espríritu directo y sucinto del mismo Ibargüengoitia (quien afirma que su trabajo como crítico de teatro sólo sirvió para esos lectores que leen crónicas para no tener que ir al teatro, o para esos otros que por leer las críticas creen que ya vieron las obras).

Quizá no sea aventurado decir que Ibargüengoitia habría aprobado sin dudar un momento la elección de Guillermo Sheridan, por más que haya lectores, como en nuestro caso, que echen de menos un estudio introductorio que, además, contaría con el sello de calidad que caracteriza el trabajo de este crítico.

Elizabeth CORRAL PEÑA.

C.M.H.L.B. CARAVELLE
n° 59, pp. 327-333, Toulouse, 1992.

CHRONIQUE DE L'I.P.E.A.L.T.



COLLOQUES - SYMPOSIUMS - CONFÉRENCES

Françoise MORIN a prononcé à l'Université de Laval (Québec), le 25 mars, au laboratoire du Département d'Anthropologie, une conférence sur le thème *Ethnicité, Modernité et Droits des peuples.*

Invité par la Universidad Nacional Abierta de Venezuela, Jean ANDREU a participé au colloque « Encuentro Europa-América : mestizaje y creatividad » qui s'est tenu à Caracas du 30 mars au 3 avril. A cette occasion Jean ANDREU a présenté une communication sur le thème : *Una integración creativa : Rafael Barret en el Paraguay.*

Invité par l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Naples du 11 au 18 mai 1992, notre directeur, Georges BAUDOT, a prononcé cinq conférences à Naples, Palazzo Serra di Cassano, sur le thème général : *La conquête de l'Amérique et le transfert des utopies européennes au XVI° siècle.*

Charlotte ARNAULD a assisté les 5, 6 et 7 juin au *Forum international du Développement - Terre d'avenir,* organisé par Marc Berger à Paris-Le Bourget.

Roberto SANTANA a assisté à la V[e] réunion du Groupe de Travail d'Etudes Régionales convoquée par la CESLA (centro de estudios latinoamericanos) de l'Université de Varsovie du 11 au 14 juin. Il a participé au débat sur *les études comparatives Europe Centre Orientale - Amérique latine* et a fait une communication au Simposio Internacional sur *El lugar y el espacio de la tradición cultural latinoamericana.*

Dans le cadre d'un colloque qui s'est tenu à Bordeaux du 12 au 14 juin sur le thème *Découvertes et Explorateurs,* Claire PAILLER a fait une communication sur le thème *Les premiers Incas selon Garcilaso : une histoire romaine.*

Dans le cadre des Journées d'Etudes des 19 et 20 juin à l'IEP d'Aix-en-Provence ayant pour thème *Transformations de l'Etat et légitimité de l'action publique en Amérique Latine,* Diana MOSOVICH est intervenue pour présenter la communication *Effets du désengagement de l'Etat au niveau local dans les villes moyennes en Argentine.*

Dans le cadre des Journées d'Etudes organisées par le Musée Goya de Castres sur le thème *L'image du Nouveau Monde en France* les 25, 26 et 27 juin 1992, notre directeur, Georges BAUDOT, a présenté à Castres une communication le 25 juin sur le sujet : *Les cinq soleils cosmogoniques et le Mexique précolombien dans l'imaginaire français.*

Perla COHEN a organisé une réunion de travail du Bureau Exécutif de l'Association Européenne de Recherche sur l'Amérique Centrale et les Caraïbes, les 4 et 5 juillet au Forum des Cordeliers à Toulouse ; cette réunion a été suivie d'une autre réunion de travail avec des membres de l'axe *Les nouvelles transitions.*

Dans le cadre du colloque international de l'AISLF (Association Internationale des sociologues de langue française) qui s'est tenu à Lyon du 6 au 10 juillet, Françoise MORIN a présenté une communication sur le thème *Le développement politique des peuples autochtones dans les Etats-Unis.*

Invité par le Departamento del Distrito Federal (Delegación Cuauhtémoc) de la ville de Mexico, à participer à la « Mexihca Nahuatlahtol Nechicoliztli - Encuentro Nacional de Lengua y Cultura Náhuatl » qui s'est tenue à Mexico dans l'ancien palais de l'empereur Axayacatl (actuellement Monte de Piedad) les 21, 22 et 23 août 1992, notre directeur, Georges BAUDOT, y a présenté une communication le

samedi 22 août sur le sujet : *In Mexicatlahtolli ihuan Nahuayucatiliztli in ompa Francia huecauhtica, ca ye in iquin huecauh achi matlactli xiuhmolpilli - La lengua mexicana y la cultura náhuatl en Francia desde hace cinco siglos.*

Au Colegio de México et dans le cadre de son Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, notre directeur, Georges BAUDOT, a donné une conférence à México le 24 septembre 1992 sur le sujet : *Unidad y continuidad en la literatura mexicana: época prehispánica y siglo XVI.*

Perla COHEN a participé au colloque d'ACERCA à Marburg (Allemagne) les 2, 3 et 4 octobre sur le thème *Amérique Centrale, de la paix à la guerre civile.*

Sur invitation des Edizioni Biblioteca Francescana de Milan, notre directeur, Georges BAUDOT, a présenté son ouvrage *Utopia e Storia in Messico, I primi cronisti della civiltá messicana (1520-1569)*, à Milan, le 15 octobre 1992. Au cours d'une session tenue à la bibliothèque Sant Angelo il proposait une communication sur le sujet : *I Francescani in Messico al momento dell'incontro dei Due Mondi: Evangelizzazione, Utopia e Pluralità di Culture.* Le Professeur Adriano PROSPERI de l'Université de Pise assurait la réponse avec une communication sur le sujet : *In « omnem terram » : ambiente francescano italiano e problemi missionari del '500.*

Une Table Ronde internationale patronnée par l'IPEALT avec la participation de Georges BAUDOT et Michel BERTRAND aura lieu à Toulouse les 16, 17 et 18 novembre prochains sur le thème *L'expression des identités américaines à partir de 1492.* Cette Table Ronde s'inscrit dans le cadre du Festival de Cinéma de Toulouse qui sous le titre *America Iberica* sera consacré cette année au Ve Centenaire de la Rencontre de Deux Mondes. Cette manifestation sera prolongée par une rencontre-débat entre trois des écrivains latinoaméricains parmi les plus représentatifs : Augusto ROA BASTOS, Jorge AMADO et Carlos FUENTES. La publication des actes sera assurée par la revue *CARAVELLE.*

MISSIONS

Charles-Edouard DE SUREMAIN a effectué une mission au Mexique du 23 mai au 30 juin.

Daniel MEYRAN a effectué une mission au Mexique du 11 au 24 juin.

Charlotte ARNAULD a effectué une mission au Mexique du 13 juillet au 28 août. Elle y a préparé sur le terrain la troisième étape du programme de recherche au Michoacán, maintenant appelé projet Zacapu. Elle s'est également rendu au Guatémala pour une prospection en montagne entre les bassins de Joyabaj, Cubulco et Sajcabaja (postes de frontière du Postclassique, 1100-1540 ap. J.C.).

Georges BAUDOT a effectué une mission au Mexique du 17 juillet au 30 septembre.

Bertha CAVAILLES a effectué une mission au Pérou du 17 juillet au 1er septembre.

Françoise MORIN a participé à la 10e session du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones qui s'est tenu à l'ONU (Genève) du 27 juillet au 7 août.

Frédéric LANGUE a effectué une mission au Mexique du 8 août au 15 octobre.

Salvador MONTOYA a effectué une mission au Honduras, au Guatemala et au Salvador du 8 août au 15 octobre.

Maryvonne ROZENBLAT a effectué une mission au Pérou du 15 août au 13 septembre.

Jean PAVAJEAU a effectué une mission au Mexique du 3 septembre au 3 octobre.

Yvon LE BOT a effectué une mission au Costa Rica du 13 au 23 septembre.

Bernard CHARLERY a effectué une mission au Venezuela du 20 septembre au 4 octobre.

Jean-Christian TULET a effectué une mission au Venezuela du 20 septembre au 18 octobre.

Michel BERTRAND a effectué une mission au Mexique du 4 octobre au 7 novembre.

Roberto SANTANA a effectué une mission en Equateur du 8 octobre au 2 novembre.

PARUTIONS

OUVRAGES

Georges BAUDOT, *Utopia e Storia in Messico, I primi cronisti della civiltá messicana (1520-1569)*. Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1992, 514 p. (Colllana « Fonti e Richerche », n° 3). Edition en langue italienne.

Vingt études sur le Mexique et le Guatémala réunies à la mémoire de Nicole Percheron publiées par A. Breton, J.P. Berthe et S. Lecoin, Collection Hespérides, Presses Universitaires du Mirail, 1992.

Jean-Marie SAINT-LU : traduction nouvelle avec la collaboration de J.P. CLEMENT des *Quatre voyages et du testament de Christophe Colomb.* Paris, Ed. La Différence, 1992.

Diane QUATROCCHI-WOISSON : *Un nationalisme de déracinés, l'Argentine malade de sa mémoire,* Paris, Editions du CNRS, Amérique Latine, Pays Ibériques, 1992.

Roberto SANTANA : *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité ?* Edition du CNRS, Amérique Latine, Pays ibériques, Toulouse, 1992.

Bartolomé et Lucile BENNASSAR : *1492, un monde nouveau ?* Paris, Ed. Perrin, 1992.

REVUES

CARAVELLE

Le N° 60 (juin 1992) est en préparation.

L'ORDINAIRE MEXIQUE - AMÉRIQUE CENTRALE

N° 138 : El Coloquio de Invierno - Los cambios de nuestro tiempo. Dossier conçu et réalisé par Perla COHEN.

N° 139 : Amérique Centrale, la fin de l'Etat de Guerre. Dossier conçu et réalisé par Perla COHEN.

N° 140-141 : en préparation. Comportera un dossier « Chili » préparé par Roberto SANTANA, une rubrique « Cuentos » proposée par Claude BATAILLON et Louis PANABIERE, une rubrique « Actualités politiques Mexique », présentée par Perla COHEN.

A.P.

INDIANITES 92

L'IPEALT autour du Ve Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes

1492 - 1992

On peut s'essayer déjà à faire un bilan de cette année écoulée sous les auspices du Ve Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes. Un premier état des lieux fait apparaître une activité intense autour de cet événement. Hormis les différentes participations personnelles de ses membres à cette « commémoration », l'IPEALT, sur le plan institutionnel, possède à son actif trois réalisations effectives ou en cours d'élaboration.

Une *Exposition Documentaire, « INDIANITES 92 »*, inaugurée le 2 juin 1992, exposée au Forum des Cordeliers à Toulouse et qui circule maintenant à travers la France. Ce très beau travail, tant sur le plan scientifique qu'esthétique, est le résultat d'une collaboration étroite entre le Centre de Promotion à la Recherche Scientifique de l'Université de Toulouse-Le Mirail et l'IPEALT où quatre chercheurs en ont assuré la réalisation scientifique : Georges Baudot, Françoise Morin, Roberto Santana et Charlotte Arnauld. L'exposition se présente comme un voyage dans le temps où l'œil et l'esprit trouvent leur compte. D'hier à aujourd'hui, les panneaux se répondent, s'explicitent mutuellement. Partant du regard du colonisateur sur le colonisé, l'exposition déroule et démontre en même temps le processus de destruction de la culture indienne à l'œuvre depuis la Conquête. Les derniers panneaux apportent une note d'espoir : la prise de conscience et la revendication d'une identité indienne depuis une trentaine d'années prouve que le processus n'est pas irrévocable ; à travers les images amérindiennes d'aujourd'hui c'est un monde en devenir qu'il nous est donné de découvrir.

L'IPEALT, dans ce cadre du Ve Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes, offre également *deux numéros spéciaux de sa revue CARAVELLE*. Le numéro 58, paru en juin 1992 : *L'image de l'Amérique Latine depuis 500 ans*, et le numéro 59, décembre 1992, *Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au Ve Centenaire.*

CARAVELLE publiera également et ultérieurement les Actes de la Table Ronde organisée par l'IPEALT à l'Université de Toulouse-Le Mirail les 16, 17, 18 novembre ayant pour thème *L'expression des identités américaines à partir de 1492.*

Enfin, troisième projet de l'IPEALT pour clore cet ensemble de manifestations autour du Ve Centenaire : un *Colloque International* qui aura lieu à l'Université de Toulouse-Le Mirail les 12, 13 et 14 octobre 1993 : **501 ans plus tard : Amérique indienne 1993.** Ce colloque se structurera autour de trois axes : un nouveau regard sur le passé, l'émergence des revendications politiques propres aux Amérindiens, l'organisation amérindienne actuelle. Reprenant la réflexion menée dans le cadre du *CARAVELLE 59*, les intervenants auront la tâche d'en faire une synthèse, d'établir un premier bilan et dans le même temps de relancer quelques pistes de réflexion et d'études pour l'avenir.

A.P.

cahiers du monde hispanique et luso-brésilien

CARAVELLE

POLITIQUE ÉDITORIALE

Les C.M.H.L.B. *CARAVELLE* sont une publication semestrielle consacrée à l'AMÉRIQUE LATINE. Revue universitaire, elle est essentiellement pluridisciplinaire et publie des historiens, des géographes, des anthropologues, des sociologues, des historiens de la littérature, des critiques littéraires et des linguistes travaillant dans le domaine latino-américain. Elle diffuse surtout des résultats de recherche scientifique, des articles d'analyse ou de synthèse constituant une contribution originale. Elle rend compte des ouvrages récents les plus significatifs dans les disciplines latino-américanistes.

Les collaborations doivent être rédigées en langue française, en langue espagnole ou en langue portugaise.
La Revue fait une part à la création littéraire originale et inédite sous la rubrique « Littératures » et de ce fait a publié les plus grands noms de la littérature latino-américaine d'aujourd'hui.

Les comités de direction et de rédaction de la Revue déterminent périodiquement ses plans de publication en faisant appel aux collaborations les plus utiles. Ils veillent à sa diffusion en accord avec .les Presses Universitaires du Mirail.

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Les textes proposés pour la publication doivent l'être en deux exemplaires dactylographiés (recto seulement, double interligne, marge à gauche de cinq centimètres, pages de 30 lignes au maximum, lignes de 60 signes). Le titre devrait, si possible, être informatif et concis. Les adresses institutionnelles des auteurs sont complètes et précisent le pays. Chaque article est accompagné d'un résumé en français et d'au moins un résumé en langue espagnole ou portugaise. Un maximum de mots-clés (références spatiales, chronologiques, thématiques) doivent apparaître dans le résumé. Les références bibliographiques figurent toutes à la fin de chaque article et sont présentées selon une norme internationale. Les tableaux et notes sont appelés dans le texte et incorporés, dans la mesure du possible, à la page où ils figurent.

Les textes proposés pour la publication sont examinés par les comités de direction et de rédaction de la Revue et soumis à deux arbitres (rapporteurs) membres du comité de rédaction. A l'occasion de cet examen, des recommandations peuvent être faites aux auteurs en vue de l'acceptation des textes qu'ils ont proposés. Les articles non sollicités par le comité de rédaction et qui n'ont pu être publiés restent à la disposition des auteurs, mais ne leur sont pas réexpédiés.

La Revue remet gratuitement aux auteurs un exemplaire du numéro où ils ont été publiés et vingt tirés à part de leur contribution.

L'ORDINAIRE DU MEXICANISTE

C. Bataillon, Directeur de la publication
P. Cohen, Secrétaire de rédaction

Pour recevoir L'ORDINAIRE DU MEXICANISTE adresser à
IPEALT

A l'ordre de ASSOCIATION FRANÇAISE DES MEXICANISTES, la somme de 170 francs.

— depuis la France un chèque bancaire ou un chèque postal

(C.C.P. 284903 Y - MONTPELLIER),

— depuis les autres pays un virement postal ou un chèque payable dans une banque française.

Un interface Mexique-France :

L'ORDINAIRE MEXIQUE-AMÉRIQUE CENTRALE

Cette publication bimestrielle (6 numéros par an *) a déjà 15 ans. Son but : informer, surtout dans les Sciences de l'Homme et de la Société, sur les résultats des recherches françaises (mais aussi des manifestations scientifiques ou culturelles) se rapportant au Mexique et à l'Amérique Centrale. Les sources des pays européens, des Etats-Unis, etc., sont aussi utilisées.

Et en sens inverse, à partir de la presse mexicaine (quotidienne ou non), à partir des contacts scientifiques, multiples dont dispose l'IPEALT, rendre compte de la vie scientifique, socio-économique, culturelle, politique.

Son contenu : de courts articles sur l'actualité ; des notes sur des travaux en cours ; des dossiers thématiques tirés de la presse ; de la documentation bibliographique. Le Centre de Documentation sur l'Amérique latine de l'Université de Toulouse-Le Mirail permet un suivi de l'information dans le court terme.

Son style se veut léger, rapide, proche de l'actualité, lieu de contact entre communauté scientifique et public cultivé.

* Pour tout renseignement s'adresser au GRAL, Université de Toulouse-Le Mirail, 5, allées Antonio Machado, 31058 Toulouse cedex.

STRUCTURES ET CULTURES DES SOCIETES IBERO-AMERICAINES

AU-DELA DU MODÈLE SOCIO ÉCONOMIQUE

COLLECTION : MAISON DES PAYS IBERIQUES

« En nous laissant au seuil des problèmes de mentalités, l'histoire économique et sociale nous en a laissé entrevoir l'importance », écrivait François Chevalier. Historien des faits, des économies et de leur croissance, il a intégré à sa démarche « l'autre frontière », celle des mouvements de pensée, de l'éducation, de la religion, de la langue, des prises de conscience qui jalonnent l'histoire des peuples, des transferts culturels.
Dans cette perspective et pour lui rendre hommage, sont présentées les structures et les cultures des sociétés ibéro-américaines à travers des thèmes tels que le métissage, l'acculturation, l'altérité, les rapports entre les projets de société et l'imaginaire collectif, le rôle des acteurs sociaux.

16x24 - 322 pages - Prix : 190 F

ISBN 2-222-04464-2

BON DE COMMANDE

à remettre à votre libraire ou à retourner aux Presses du CNRS
20 - 22 rue Saint-Amand - 75015 Paris

Nom .... Prénom ....
Adresse ....
Code postal ....
Ville .... Pays ....

ISBN	Titre	Qté	P.U.	Total
2222-0446	Structures et Cultures des Sociétés ibéro-américaines		190 F	

Total : .... F
Port par ouvrage : France 15 F - Étranger 25 F — Frais de port : .... F
Total : .... F

Ci-joint mon règlement .... F à l'ordre des Presses du CNRS.
Date Signature

code 10000

QUAND LES BANQUIERS ETAIENT DES SAINTS

450 ANS DE L'HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE D'UNE PROVINCE INDIENNE DU MEXIQUE

par Danièle Dehouve

Quand les banquiers se nommaient Saint Augustin ou Saint Michel. Il fut un temps où, dans la région de Tlapa au Mexique, les Saints Patrons des villages indiens étaient dotés de capitaux que les confréries religieuses investissaient dans le commerce ou l'usure.

Un tel rapport entre l'organisation communautaire villageoise et le marché paraît typique de l'histoire de cette région indienne de la côte Pacifique, histoire que l'auteur suit de la conquête à nos jours.

16x24 - 384 pages - ill. - Prix : 250 F ISBN 2-222-04472-3

MÉTAMORPHOSES DE LA REPRESENTATION POLITIQUE AU BRESIL ET EN EUROPE

Sous la direction de Daniel Pécaut et de Bernardo Sorj

Au cours des années récentes, le thème démocratique paraît s'imposer au Brésil comme ailleurs. De manière paradoxale, cette évolution survient à un moment où il n'est pourtant question que de crise de la représentation. Les mutations économiques, l'ébranlement des mécanismes de régulation sociale, les nouvelles formes de communication politique, font surgir de nouvelles figures d'éclatement social et d'exclusion. Dès lors reviennent à l'ordre du jour les questions classiques sur les soubassements de la logique représentative.

Lors de ce colloque, la mise en perspective des expériences brésiliennes et européennes permet d'élargir la réflexion sur le statut changeant de la représentation et de la citoyenneté en fonction des styles d'institutionnalisation du politique.

16x24 - 384 pages - Prix : 195 F ISBN 2-222-04515-0



LES INDIENS D'ÉQUATEUR, CITOYENS DANS L'ETHNICITÉ ?

Roberto SANTANA

En Equateur, les années 1960 et 70 ont vu l'émergence d'une nouvelle expression du politique chez les indiens, portant l'empreinte, à la fois, d'une revitalisation ethnique généralisée, et d'une confrontation particulière avec l'Etat.

Quelles peuvent être leur représentation des institutions équatoriennes, et leur attitude vis-à-vis du système politique national ?

L'extraordinaire énergie déployée par les élites indigènes afin de trouver un terrain idéologique capable de supporter leurs exigences territoriales et leurs propositions de participation au pouvoir rend obsolètes les solutions classiques d'amalgame classe-ethnie, et d'intégration du « marginal » à la société nationale. Dans ce contexte, pourquoi le rapport des indiens à la loi et à l'institutionnalité est-il devenu un enjeu politique majeur ?

Pour répondre à ces questions, Roberto SANTANA est parti des processus de conversion à la citoyenneté, en cours chez les indiens, pour aller à la rencontre du système politico-institutionnel équatorien, afin de faire de l'identité ethnique le repère permanent de son enquête et, du sens de leurs revendications, la reconnaissance absolue de l'altérité.



Roberto SANTANA, Chargé de recherche au CNRS, est l'auteur de « Paysans dominés » (Chili), aux Editions du CNRS et de « Campesinado Indigena y desafio de la modernidad « (Equateur) aux Editions du CAAP. Il est membre du Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine (GRAL) et de l'IPEALT de l'Université de Toulouse II, Le Mirail.



ISBN : 2-222-04701-3
PRIX : 130 F

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Centre Régional de Publication de Toulouse

LES INDIENS D'ÉQUATEUR CITOYENS DANS L'ETHNICITÉ ?

Roberto SANTANA

EDITIONS DU CNRS

LE NUMÉRO LXI DES C.M.H.L.B. CARAVELLE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE LA SOCIÉTÉ D'EXPLOITATION DE L'IMPRIMERIE ESPIC, 13, RUE GONZALEZ, TOULOUSE, LE 8 DÉCEMBRE 1992, LA PRÉSENTE ÉDITION, COMPOSÉE EN 'ASTER' ET EN 'VENDOME ROMAIN' A ÉTÉ TIRÉE A 800 EXEMPLAIRES SUR BOUFFANT CAPRI, DES PAPETERIES NAVARRE.

●

DÉPOT LÉGAL N° 93-2 - DÉCEMBRE 1992.



SOMMAIRE *(SUITE)*

Vignettes de María Rocchi.



CAHIERS DU MONDE HISPANIQUE ET LUSO-BRESILIEN

59

1992

SOMMAIRE

Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au Vᵉ Centenaire

(Suite du sommaire, voir au verso)